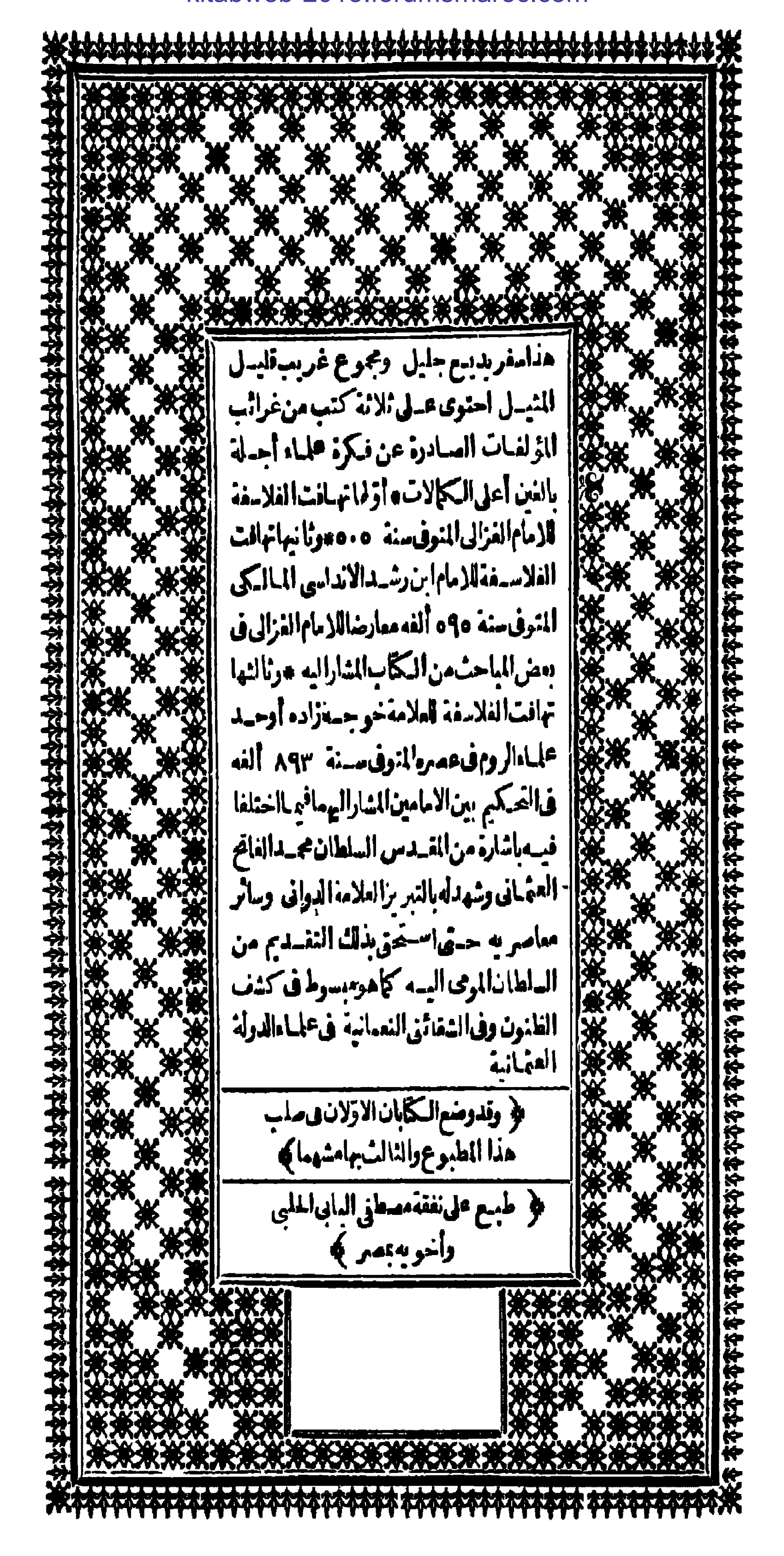
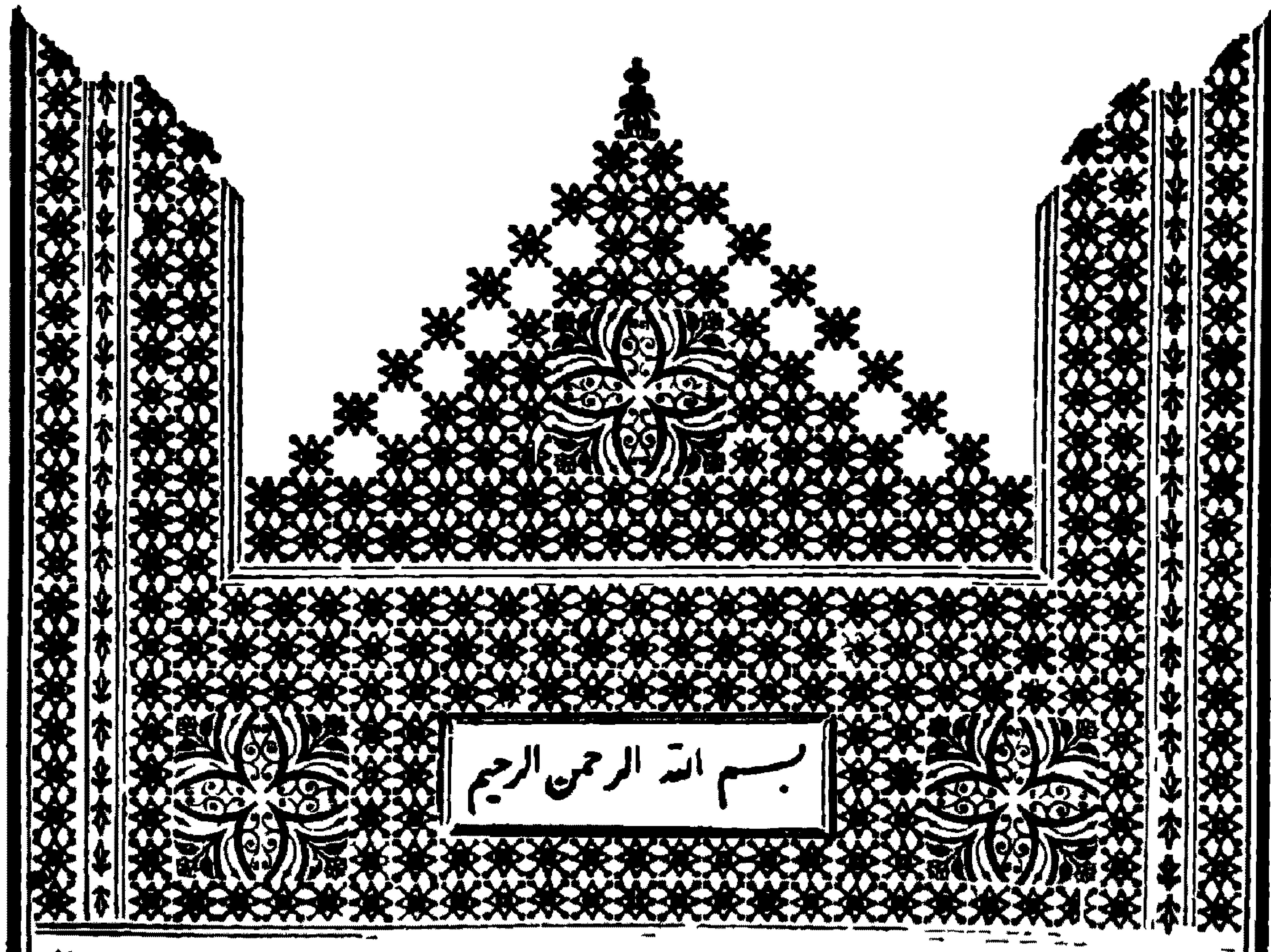


هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة بالغين أعلى الكمالات * أولها تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضا للإمام الغزالي في بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه في التحكيم بين الإمامين المشار إليهما فيما اختلفا فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من السلطان المومى إليه كما هو مبسوط في كشف الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية

﴿ وقد وضع الكتابان الأولان في صلب هذا المطبوع والثالث بهامشهما ﴾

﴿ طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر ﴾



قال الشيخ الامام الاوحد الزاهد الموفق أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل الله بجلاله الموفي على كل نهاية وجوده المجاوز كل غاية أن يفيض علينا أنوار الهداية ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقا فآثر اتباعه واقتفاءه ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواءه وأن يلقننا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأولياءه وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور اذا ارتحلنا عن دار الغرور ما ينخفض دون أعاليها مراقي الافهام ويتضاءل دون أقاصيها مرامي سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول المحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصلي على نبينا المصطفى محمد خير البشر وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما (أما بعد) فاني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الاتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده وقيوده بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ولا مستند لكفرهم غير سماع الفي كتقليد النصارى واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام نشؤهم وأولادهم وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ولا عن بحث نظري صادر عن التعثر باذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وارسطاطاليس وأمثالهم واطناب طوائف متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم بفرط الذكاء والفطنة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود واعتصمنا بحولك وتمسكنا بحبلك يا مبدأ كل موجود ويا غاية كل مقصود أفض علينا من أنوار قدسك وهب لنا من نفحات أنسك يا من لا يخيب سائله ولا ينقطع بره ونائله يا موضح الطرائق ويا كاشف الحقائق وفقنا لسلوك سواء السبيل بفضلك الغير المتناهي وأرنا بنور هدايتك صور حقائق الاشياء كما هي وخص سيد أنبيائك وأكرم أصفيائك محمدا المبعوث للهداية الى سواء الطرائق بأفضل صلواتك وآله وأصحابه المهتدين بأنوار الهداية ومشاعل التوفيق بأطيب تحياتك انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤمنين جدير (وبعد) فان العقل والنقل متطابقان على أن أكرم ما ناله قوى البشر وأنفس ما يتنافس فيه أهل الوبر والمدر هو معرفة المبدأ والمعاد وما

بينهما فلى ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفى أين والى أين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الاهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها نوع الانسان اذا الوهم يعارض العقل فى مأخذها والباطل يشاكل الحق فى مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جملة مخالفى شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم

وان أصابوا فى علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل فى مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم فى بواديها لكونها سهل المأخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لكنهم أخطؤا فى علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول والاوهام وأعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من أهل البدع والضلال خصوصا على الفلاسفة الصائرين الى ما قادته أوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة

أقاويلهم وأحاطوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية واعترضوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا للكل مما زلت فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه شكر الله تعالى مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم نصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم فى بروج مشيدة وحصن حصين لا تنالها أيدى الشبه والارتياب ولا يطمع فى الوقوع فيها ذو الضلالة والاحتلاب وان الامام الحق حجة الاسلام أبا حامد

الشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ويعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا فى سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة بأديان الآباء ظنا بأن اظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق بالشروع فى تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخبال فاية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل دون أن يقبله خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس فى جبلتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لاجلهما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوى العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا فى زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاغمار ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولى التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراؤهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى أصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهى ثم اعتذر عن مخالفته استاذه بأن قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم أنه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأويل

محمد بن محمد الغزالي برّد الله مضجعه ونوّر مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غرّاء واخترع رسالة عذراء في إبطال أقاويل الحكماء وسماها تهافت الفلاسفة وبيّن فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم وأودع غرائب نكت كانت كامنة تحت الأستار وأوضح لمن بعده طرقاً فجاجاً كانت مختفية عن الأبصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم إني أمرت من جناب من تجب طاعته ٤ ولا يسع الأمر إلا موافقته وما هو إلا حضرة السلطان الأعظم والخاقان الأعلم الأكرم محرز ممالك طوائف الأمم من العرب والعجم جامع مكارم الأخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين غياث الحق والدنيا والدين ملاذ الخلائق أجمعين السلطان أبو الفتح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد خان لا زالت سدته السنية ملجأ لطوائف الأنام وعتبته العلية ملاذاً عن حوادث الأيام إلى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الأمن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها إلى محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها حتى أصبحت مخضرة الأطراف والأرجاء وشيد قواعد العدل والإنصاف وهدم أساس الجور والاعتساف ومحى آثار أهل الكفر والضلال وجعل بيوت أصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال فإن أردت أن أصفه حق وصفه كنت كمن يريد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والإقرار ان بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأبّد دوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبقى الله مهجته إلى يوم الدين بأن أصل كتاباً على منوالها وأنسج ديباجاً على منوالها فبادرت إلى مقتضى الإشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الأشغال وبذلت في تحريره جهد

حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الإسلامية الفارابي أبو نصر وابن سينا فلنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فإن ما هجراه واستنكفاه من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة ثانية) ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهراً مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم ولسنا نخوض في إبطال هذا لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث عن اللغة وإن سوغت اللغة إطلاقه رجع جواز إطلاقه في الشرع إلى المباحث الفقهية فإن تحريم إطلاق الأسامي وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال (القسم الثاني) ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه كقولهم إن كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس والأرض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله إذ لا يتعلق به غرض ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء إذا قيل له إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يسترب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فإن قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والأمر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً (فإن قيل) فقد روي أنه قال في آخر الحديث ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلي (قلنا) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وإنما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحاً لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فكم من ظواهر أولت بالأدلة القطعية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد وأعظم ما يفرح به الملحدة

المستطيع وان لم يدرك الضالع شأو الضليع فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسئول والا فاني لست أول من طمع في غير مطمع ومنى ان يكن حقا يكن أحسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا والمرجو ممن جبل على الانصاف طبعه وعصم من الاعتساف نفسه ان يعذرني فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشاف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق مما يتعذر مع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة قليلة • على ان من يحكم بالخطيئة لا لاجل الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لم يجد مخرجا صالحا لو دقق النظر ومنهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر ومن تجنب طريق العدل والانصاف وركب متن البغي والاعتساف يرفع عن القبول شامخ أنفه وان أوتي الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما أبرئ نفسي عن النقص والتقصير ولا أزكيها عن ان تكون محلا للملام والتعيير فان الانسان جبل على النقصان ولكن رفع عن الامة الخطأ والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى السهو والقلم عن الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به بابراز هفواته أو وضعا من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف واني معترف باني مغترف من فضالته ومسترشد بدلالته ومن فوائده ومنتفع بفرائده ومهتد بانواره ومقتف بآثاره بل نبينها على المرام حسب ما عن لي من الرد والقبول والنقض والابرام وما أحمل ذلك الا على الغلط من الناسخ لا الراسخ أو على انه افرط اهتمامه بالمباحثة والافادة لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصداقه ما قال عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله أتضرع في ان يهديني سبيل الصواب ويعصمني عما يصم من الخطل والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل (اعلم) ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا

ان يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه أمثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فالمقصود كونها من فعل الله فقط كيفما كانت (القسم الثالث) ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والابدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في أن علومهم مشتملة على حله وانما يعسر علي دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول) أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج الى الطب وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شئ من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر حي يفتقر الى ان يعرف ان البيت مسدس أو مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لابد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم

وأجناسا وبحثوا عن أحوال المباحث ماوصل اليه عقولهم تحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما القدرتنا تأثير فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده أولا تختص فالمختصة هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو تدبير المدينة والنظرية اما أن تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أولا تكون والاول هو العلم الاعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالفلسفة الاولى وبعلم مابعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرده علومه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الاسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات الالحان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بالقسمين منها أعني الطبيعي والالهي لان المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما وأما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لاتعلق لها بالشرع أصلا مع كون مباديها متسقة منتظمة بحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلايقع فيهما الغلط وأما الهيئة فاكثر ماذكروا فيها من عظم أمر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها أمر شهدت به الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت

على

ونقتفي آثارهم اقتفاء الفطاونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح ان ماشرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وماشرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لايحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ أولا بحفظ الكتاب الذي سميناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة (المسئلة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تعجيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لاينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلاماهية (التاسعة) في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لايعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولاعرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية (فهذا) ماأردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (وأما الرياضيات) فلامعنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم جملة مايحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم البارى تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لابالزمان (وحكى عن أفلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه مايعتقده جالينوس رأيا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لايدرى العالم قديم أو محدث وربما دل

من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتحديد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد اطلاع ببدائع حكمة الصانع و باهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهية لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما يبتني عليها من مسائل الهية فلا حاجة لنا الى التعرض لها بالاستقلال فنريد ان نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما أورده الامام حجة الاسلام مع بعض آخر مما لم يورده بادلتها المعول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها ارغاما للمتفلسفة المبطلين واعظاما لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (الثاني) في ابطال قولهم بقدم العالم (الثالث) في ابطال قولهم في أبدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (الخامس) في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدا الواحد (السادس) في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (السابع) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد (التاسع) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تعجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم (الثالث عشر) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة (السابع عشر) في ابطال

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لتصور فيه بل لاستحالة هذه المسئلة في نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ فيهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (ايراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الادلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة اوراقا ولكن لا خير في التطويل بل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم او التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له موقع في النفس مما يجوز أن ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بادنى خيال ممكن ولهذا الفن من الادلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم أن يقال حصل وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه اليس فانما الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آلة أو قدرة أوغرض أوطبيعة فلما اذا تبدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى و يتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغير القديم محال لان الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات أرك من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدرون ههنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسببات (العشرون) في تعجيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ٨ ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

﴿الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات﴾ ذهب ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بما له وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل وليس بشيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم

ومو جب يستحيل أيضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانه وأسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم تأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم تتجدد ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت هي بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجيء الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار فان جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضعه بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها بل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير أمر تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان يعرفونه لضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد المجرد والتمسك بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة وأما الاستبعاد

لذاته لا يتصور تخلفه و يقتضى افاضة فلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز تقدم افاضته أصلا وهذا التمثيل يشعر بأنه عناية أزلية و بعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع فى كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضى صدق الطرفين ولا صدق أحدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات وأقوى ما احتجوا به عليه هو أن المبدأ الاول ان كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته بأحد مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تأثيره فى ذلك المرجح بأن نسبتها اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت بأحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق القدرة بأحد المقدورين دون الآخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر ﴿فان قلت﴾ نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها بأحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد

المجرد فلا يكفى من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة فى ذاته ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا فى غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لا يعلم الا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه ألبتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس فانه يدور فى اثنتى عشرة سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع و وتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع و وتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحدا وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المتناهى وما لا يتناهى لا يوصف به (قلنا) فجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبماذا تنفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط فى قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضى فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية على انا نقول لهم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هى آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهى نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهى موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأى أفلاطن وهو ان النفس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول

ترجيح احد المتساويين على الآخر فانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم تكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب ﴿قلت﴾ نختار ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم ترجيح القادر احد المتساويين على الآخر من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا فمغايرة ظاهرة وغير ملتزم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان العلم بوجود الواجب مبنى على بطلان الترجيح بلا مرجح اى بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد احد مقدوريه المتساويين على الآخر بارادة من غير امر داع الى تلك الارادة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب ﴿فان قلت﴾ ما ذكرته من ترجيح الفاعل احد المتساويين على الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا لانه امر ممكن وقع من غير مرجح ﴿قلت﴾ ان اريد بوقوع تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعل فممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان اريد وقوعه وكونه من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح اى بلا داعية ولا نسلم استحالته ﴿فان قلت﴾ اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين لعلة الذات المريد فقط نتكلم فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما فان كان الاول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجب التعلق

نفس زيد عين نفس عمرو او غيره فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوسية في كل اضافة (وان قلتم) انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا بل آلافا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية وتكثر وكماء البحر ينقسم في الجداول والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) هذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وسنتين ولا نهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود الباري متناهي الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (فان قيل) فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس محالا ان يكون التقدم والتأخر مرادا بل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي ميز احد الممكنين عن الآخر في تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله الا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الامكان بغير مخصص (وان قلتم) ان الارادة خصصت فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصت (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق باحد الممكنين فغاية المستبعد ان يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة اخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم لانه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها فكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلا معناه انه لا يتميز له

الارادة الحاصلة من الفاعل بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والترك وهو المعنى بالايجاب (قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا أوجد شيأ بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشئ فهو محتاج الى ارادة ترجحه وأما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان أثر الذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشئ فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما أن الموجب اذا أوجد شيأ بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا أوجد شيأ بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة أخرى (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة أن تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشئ على نفسه فاذا لم يكن للفاعل أمر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز أن يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة بأنه اذا كان صدور الشئ ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا بمرجح من خارج (قلت) لا نسلم صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا وأما اذا كان مختارا فلا يبعد أن يدعى العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدئ بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لأمر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يبتدئ بأكل جانب معين منه لا لأمر اقتضى ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز أن تكون ارادة ذلك الجانب لكونه أقرب اليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأسرها في كل ما ذكر فحينئذ اما أن لا يبتدئ بأكل شئ من جوانبه الى أن يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما أن يبتدئ فيتم المقصود (واعترض)

وكونه مميزا معناه أنه ليس مثلا له ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذاك في آخر وهذا أوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان عنينا به في السوادية مضافا اليه على الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت أصلا اثنينية تحقق أن لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالارادة الشئ عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمسككم بارادتنا لمقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشئ عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع والا فالارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أنا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فأنتم بين أمرين اما أن قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فقط فهو حماقة وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو انا نقول أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشئ عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي وجد وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السر فيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد أن يتميز الشئ عن خلافه لتعلق نظام الامر به وأما

عليه بعض الافاضل بانا لانسلم امكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه فى الامور التى ذكرتم من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من أجزائه بعدا واحدا محال أما اذا كان المقابل للجائع أحد جوانبه فظاهر وأما اذا كان المقابل أحد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوى الجوانب والاجزاء فى الامور المذكورة وان كان محالا قلنا لا يتصدى الجائع حينئذ بأكل شئ من جوانبه واجزائه الى أن يموت جوعا اذ المحال جاز أن يستلزم محالا آخر هذا ماذكروه وهذا كما ترى لا يضرنا لان حواصله انهم قدتم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها وتجويزهم المرجح فى المثال الجزئى بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضروريتها وأنى لهم ذلك ثم ان ماذكروه من المقدمة الكلية منقوض بصور منها أنه لاشك أن جميع النقط المفروضة فى الفلك متساوية فى الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية فى الماهية وكذلك القول فى جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة معينة لان تكون منطقة وتعين خط معين لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) انه لاشك ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السوية وكذا الى الحركات المختلفة المقادير فى السرعة مع أن كل واحد من الافلاك اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية فى الاجزاء

مقابلته

الاوقات فتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن أن يدعى انه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى الاحوال اذ قال قائلون خلقه فى الوقت الذى كان الاصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصصا فى موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف أحدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة عن المنطقة (أما القطب) فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كانهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لاسيما الفلك الاعلى الذى هو التاسع فانه غير مكوكب أصلا وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم الا ويتصور أن تكون هى القطب فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان فى مقدار كبر السماء وشكله حكمة فما الذى ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الاجزاء والنقطة وجميع النقط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه (فان قيل) لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره لخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامى وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت بالوضع فلعل ذلك الموضع كان أولى بان يكون ثابت الوضع من غيره (قلنا) ففى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الاولى فى الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف أصلكم اذ أصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل وانه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيه وأبسط الاشكال الكرة فان التربيع والتسديس وغيرهما يقتضى خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بأمر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به فان السؤال فى تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية أم لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا فى ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا لمجرد كونه سماء فان هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء فلابد أن يكون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله والا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاحوال فى قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم قولهم ان اجزاء السماء فى قبول المعنى الذى لاجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا مخرج عنه (الالزام الثانى) فى تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم (قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذى تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته فى

على الآخر من غير مخصص (ومنها) أنه لا شك ان كل واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحدة من التداوير وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة في الافلاك الشاملة بسيطة متشابهة الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التدوير ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وبموضع معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا عن النقوض المذكورة) بانا لا نسلم ان في شئ من الصور المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعين النقطتين لان تكونا قطبين وتعين دائرة لان تكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها الا أن يكون القطبان بهاتين النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد أمور ثلاثة اما لان مادة كل فلك من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة السرعة والبطء المعينتين الى الجهة المعينة أو لانها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالسافلات لا تحصل الا من تلك الحركة المخصوصة أو لان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولا ثم حصل فيها الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحيه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي

مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وكما زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضا (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد كائن فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والاعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الافلاك أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض وبعضها نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب في الاوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادي أسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى أبداننا ونفوسها قديمة فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدا فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه فانه دائم أبدا وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واضافاته مبدأ للحوادث ومن حيث انه أبدي متشابه الاحوال صادر عن نفس أزلية فان

هي الاوج والسطح الادنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه نقرة ثم الكواكب والتداوير أو في الخارج المركز وأحدث فيها نقرة لكنا لانقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الامور في تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها الامتناع

الخرق على الافلاك هذا ما قالوا وستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكروه

كان في العالم حوادث فلابد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة (قلنا) هذا التطويل لايغنيكم فان الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم فان كانت قديمة فكيف صارت مستندا الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد الثبوت فنقول أهو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أومن حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شئ في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه كي لا يطول كلام هذه المسئلة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة الدورية لاتصلح أن تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونبطل ماقالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا (دليل ثان) لهم في المسئلة زعموا أن القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما أن يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولايقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم البارى على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد أن البارى متقدم على الزمان والعالم لابالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولاطرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولاعالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولاعالم وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولوقلنا كان الله تعالى ولاعيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الاوجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان الوهم لايسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولاعالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لوقدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان تقول كان الله ولاعالم بل الصحيح أن نقول يكون الله ولاعالم ونقول للماضي كان الله ولاعالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يعود

في سبب تعين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين وأما جوابهم عن النقض الثالث فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة معا لايدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر ثم ان أشكل عليك ماذكرناه واختلج في قلبك شئ من وساوس الوهم وأبيت الآن تدعى

ضرورية تلك القضية فلك التخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات والقول بأن تعلق الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر هو تعلق آخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ومنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة أنا متى أردنا شيأ لانريد ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة لايكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة أخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله

سبحانه وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا العدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتج على ايجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد والارادة لابد له من أمر باعث على الفعل ليترجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لابد أن يكون حصوله أولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فحينئذ يلزم استكماله بالغير وانه محال ١٥ (والجواب) انا لا نسلم ان الفاعل بالقصد والارادة لابد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا تكفي الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لابد أن يكون حصوله أولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في أن الفاعل بالاختيار لابد له من أمر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه أولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

﴿الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم﴾

اتفقت ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفا طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد بلغ من العسر والصعوبة الى حيث يضمحل أكثر العقول فيه واعلم أن للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراء متشتتة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطناب بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وخفف عنا مؤنة ابطال آراء

اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ (فان كان انما يقال) على ماضي فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه كل الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له مخطئا او بين خطؤه بان يقال له ان الخلاء ليس مفهوما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه فان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهم كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والآخر تحت من حيث انه يلي رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذي أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخراه وكما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير

أو اثباتهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعه من المنتمين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجردات أو ماديات والمجردات منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها من الشكل والوضع دون الحركة والضوء وأما العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصر ما لكن خصوصية النارية أو

آخر ولا العدم المقدر عند افناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفانه أي وجود العالم الذي أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبديل فيهما بتبدل الاضافات ألبتة بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول العالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء فيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عني به انه هل لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له (فيقال) ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له (فان قلت) خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير (بقي) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا وفرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقده كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يألف جسما متناهيا الا ويجنبه جسم آخر وهواء يخيله خلاء لم يتمكن من ذلك في الغائب وكذلك لم يألف الوهم حادثا الا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان) قالوا لا شك في ان الله تعالى عندكم كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين (ولنورد صيغة) أخرى فنقول اذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه الى الآن بألف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم لا) فكأنه انقلب القديم من العجز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بألف ومائتي دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي الينا بألف ومائتي دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها

(فان

الهوائية أو المائية أو الارضية لا يلزم ان تكون قديمة فهذه الصور مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولهم لاثبات قدم العالم وجوه (الأول) وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعدها اما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين الوقت الذي حصل فيه الايجاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل * وأجيب عنه بوجوه أحدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري العالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه (قولهم) اذ كان جميع

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذى ينتهى بالف ومائتى دورة لايمكن ان يخلق مع العالم الثانى الذى ينتهى الينا بالف ومائة دورة بل لابدوان يخلقه قبله بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم العالم الثانى على العالم الاول وسميناه الاول لانه أقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولابد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم الذى بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيأ حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة فتستدعى ذا كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الا الزمان الذى هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شئ ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان فى قدرة الله أن يخلق الفلك الاعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تعجيز (وان قالوا نعم) فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية (ونقول) فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل مايشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أوملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم فى تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولافرق (فان قيل) نحن نقول ان ماليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل فى تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد (الثانى) انه اذا كان العالم على ماهو عليه لايمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ماهو عليه واجب لاممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ماليس بممكن لايدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال كما أن الشئ اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا اخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدارا ممكنا أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة والتحقيق فى الجواب ان ماذكروه من

ثم لابد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من قدمه قدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة مالابد منه الارادة التى من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج وأما اذا كان من جملة مالابد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لاشك ان نفس الارادة غير كافية فى حصول المراد بل لابد من تعلقها فان كان ذلك التعلق قديما لزم أن يكون الاثر الذى يكفى فى وجوده هذا التعلق قديما أيضا اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان أسند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الا الى نهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة أو غيره لزم التسلسل فى الحوادث والا استغنى الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح وأجيب بأنه يجوز أن تتعلق الارادة القديمة فى الازل بوجود العالم فى وقت معين فلا يعم الرجحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الرجحان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام فيه ويتسلسل ولقائل أن يقول حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل

الاوقات الماضية المتوهمة التى لا وجود لها فى الخارج أصلا لان الكلام فى أوقات قبل وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلى فليتأمل وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمور اعتبارية والدليل ماقام على امتناع التسلسل فيها ورد هذا الجواب بأن تعلقات الارادة وان كانت أمورا اعتبارية لا وجود لها فى الخارج الا أنها ليست من الاعتبارات التى ينقطع

تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراد وليس في هذا
القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم بتلبيسه شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم)
تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان
لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه
ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن
وجوده أنه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا
وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان
لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك
غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بأن يقال)
العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا
فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو
خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع
ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن
جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادي
الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم
قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة
وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو
اما ان يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته
لا يوجد قط ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على أنه
ممكن الوجود بذاته فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له
بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة
أو البرودة أو السواد أو البياض أو الحركة أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات
فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها
سابقا على وجودها ولكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما
بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم قادرا عليه لانا
لا نعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن
وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف
الشيء بنفسه فدل ان كونه ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه
مقدورا ويستحيل أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما والامكان
المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد

التسلسل فيها باقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم حينئذ عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها في الموصوف بها على
سبيل الترتيب ولقائل أن يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج أو في العقل لامتناع
الانطباق فيما لم يوجد أصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة بأحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون تلك التعلقات
أمورا متعاقبة ويكون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام وبطلان
التسلسل في الامور
المتعاقبة لم يثبت عندهم
وللمتكلم أن يلتزم في مقام
المنع صحته فلا يتم الدليل
على ما هو المطلوب وبأنه
يجوز أن يكون ذلك
التعلق حادثا لا يستند
حدوثه الى حادث آخر
قوله فيستغني الحادث عن
مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه فيلزم الرجحان
بلا مرجح مسلم لكن
استحالته ههنا ممنوعة لان
ذلك الحادث أعني تعلق
الارادة أمر عدمي لا يحتاج
الى مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه وضعفه ظاهر لان
بديهة العقل حاكمة بأن
كل حادث سواء كان
وجوديا أو عدميا محتاج
الى أمر يخصصه بوقت
حدوثه وانكاره مكابرة فلا
يلتفت اليها وقد تقدم
ما يتعلق بهذا المقام
فليتذكر وبأنه يجوز أن
يكون المخصص لتعلق
ارادة الله تعالى بوقته المعين
هو علمه الازلي بايقاع العالم
في ذلك الوقت الذي أوقعه
فيه علم الله تعالى يجب
وقوعه ويمتنع خلافه فلا
جرم تعلق ارادته في الوقت
الذي أوقعه فيه ورد بأن العلم تابع للمعلوم على معنى انهما
يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت المعين الذي أوقعه فيه انما يتحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه
الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا الا أن الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا

فلا مدخل للعلم بايقاع العالم في الوقت الذي أوقعه فيه في وجوبه ولا في امتناعه لانه فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بايقاعه في ذلك الوقت الذي أوقعه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي وعلمه تعالى بايقاع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا للمعلوم بل متبوع له فيجوز كونه مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم مخصصا لا التخصيص لم تثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا صلح العلم مخصصا استغنى عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه لزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبنا ليرد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيده كونه مخالفا لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بانا نعلم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من ألف جزء من لحظة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في أنفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه (وثانيها)

سبقه مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة محال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذي ذكرتموه يرجع الى
قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا وان
لم نقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له بدليل
ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيأ موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى
الامتناع شيأ موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى
يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما
ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرآن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم
يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم
والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول
بانه ممكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان
(والثالث) ان نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة
وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة
فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا
الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان
والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم
ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم فالعلم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر
متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات
في أنفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدمت العقول والعقلاء لبقي الامكان لا محالة وأما الامور
الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا وصف اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين
الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه
موصوف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف
اليه أما الاول فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط
فانه ان أخذ مجردا دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة في الجسم فالجسم
مهيأ لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان وأما
الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق ولكن يمكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قالتم
ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم أنها منطبعة في المادة تابعة للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس
في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست
منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا
الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها اذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا
اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكر من
أن معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا

الكلية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (واما قولهم) لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كان الامكان ينعدم (فنقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا القضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذا القول في الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (واما العذر عن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشئ اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك الله محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله تعالى بذاته وبوحدته واجب الانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) فمعنى امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنها ليس كانفراده عن النظير فان انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجوب (واما العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا) فهو حق اعني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذوات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليه ممكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن انطباع في الموضعين (فان قيل) قد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه ادلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله اعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في

من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو ان يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطالب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الامع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم ٢٠ كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هنالك الا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لانا نقول) حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا الا ان يطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني او الثالث (وثالثها) من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم هو النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد ازليا وكان وجود الحادث اليومي ازليا اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد ازليا حينئذ لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث الابدية وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث اليومى قديما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم فى الحادث اليومى هو تسلسل فى الامور المتعاقبة وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم فى حدوث العالم فانه تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم فى هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فمتقدمة على المعلوم لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة المؤثرة واستعداد الشئ هو كونه بالقوة فلا ٢١ يجامع الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلوله الاول أيضا دائم الوجود وهكذا الى أن تنتهى سلسلة المعلولات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة أيضا دائمة الوجود لدوام سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها تتبدل أوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الاوضاع معدا لحصول وضع آخر ولد وامها يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر لا الى أول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مباديها فالحركة الدورية هى الواسطة بين عالمى الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث ولما ارتقت سلسلة الحوادث الى المبادى الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث الحوادث عن البارى تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل فى الاوضاع والاستعدادات المتسابقة التى لا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الا على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التى هى معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتأخرت عن الحركات العارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لابد من صدور بعض

الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجارى علته وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار فى الانقطاع وهذا مسلكهم الاول (ومسلكهم الثانى) أن العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان (ومسلكهم الثالث) ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون أزليا ولا نحيل ان يكون أبديا لو أبقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لا محالة الا أبو الهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل فى الوجود فالماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل نجوز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقى امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافى فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها (والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول) ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل فى هذه الآماد الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلابد وان يكون فيها ذبول لكن التالى محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطى المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلابد وان تذبل فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان تقول ان كانت تفسد فسادا ذبوليا فلابد وان تذبل فى طول المدة أو يبين أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشئ الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشئ بغتة وهو على حال كماله (الثانى) هو انه لو سلم له هذا وانه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتريها الذبول وأما التفاته الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التى يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها فى الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره فى علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهى قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة فى مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله فى غاية الفساد وقد أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التى تحتاج الى تكلف فى حل شبهها كما سبق (الدليل الثانى) لهم فى استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلابد

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايف يجرى فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق بين محل النزاع وصورة النقض بان التسلسل اللازم في أحدهما تسلسل في الامور المجتمعة وفي الآخر في الامور المتعاقبة لايجدى نفعا ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكن لايمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال ان واجب الوجود مريد بارادات حادثة غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة علة لحصول الارادات اللاحقة على الوجه الذى ذكرتموه في الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ماذكر يستحيل في حق البارى لكن لايمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسمانى اذ قد يقال لم لايجوز أن يكون البارى تعالى علة لموجود غير جسم ولا جسمانى ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهى تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تعلقت باحداث الاجسام ❁ لايقال لو كان للبارى تعالى أو لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم أن تكون الاجسام قديمة ❁ لان القصود الجزئية لاتحصل الامع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لاتحصل الامع الآلات الجسمانية فيلزم بالضرورة من لاأولية تلك الادراكات لاأولية الاجسام لانا نقول لانسلم ان الادراكات كون الجزئية لاتحصل الابواسطة الآلات الجسمانية ❁ ولا يقال أيضا تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة ❁ لانا نقول ذلك ممنوع وسيجىء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازى) واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن زكريا الرازى ناصرا لهذا القول ولم يشتغل أحد

وان يكون بسبب وذلك السبب لايخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدى الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزيد ههنا اشكالا آخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لامحالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وان لم يتغير هو في نفسه فلابد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن له فعل والآن أيضا لافعل له فاذن لم يفعل شيأ والعدم ليس بشىء فكيف يكون فعلا واذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشىء حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيأ موجودا حتى يقال هو الذى فعله الفاعل وأوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون في التفصى عن هذا أربع فرق وكل فريق اقتحم محالا (اما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه لافى محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لايحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقى المحلول فيجتمعان ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان خلقه لافى العالم ولافى محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهى ان الله تعالى لايقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لايقدر الا على احداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لانه اذا لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا أيضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لايعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شىء آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لايعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها ولايتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها بهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقى وهو أيضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في ان السواد لايبقى والبياض كذلك والله مجدد الوجود والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل القاضى بان الشعر الذى على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذى كان بالامس لامثله حتى يقضى به أيضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقى اذا بقى ببقاء فليلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى بان لايخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتى الاشعرية مالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا

كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز انعدام العالم هذا وقيل بان العالم
حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه
وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا واذا قيل
لهم مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هواء والمادة الاولى وهي
الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست
صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا اعادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما
يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان أمكن ان نذب عن كل واحد ونبين
أن ابطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على
قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى أوجد
واذا أراد أعدم وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما
قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن
عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشئ فكيف صدر منه (قلنا) أو هو ليس
بشئ فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل
اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصور ونقول
العدم ليس بشئ فكيف طرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه
على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيأ أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى
قدرة القادر أيضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال
له ما الذي طرأ وعندنا لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي
موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا
ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد من
وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان
قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا
غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا قيل عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه
معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث فان قالوا قديم فهو محال وان
قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل
طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة
فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم
عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم أي
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو
عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية
من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضده

من أصحاب ازرستطو بابطاله وفي جريان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر أما برهان
التطبيق فلان آحاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود الخارجي لم يتصور بينها انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شئ بازاء شئ
آخر في الخارج يتوقف على وجودهما في الخارج معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن أيضا لاستحالة وجودها في
الذهن مفصلة في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور
الا اذا كانت موجودة معا
تفصيلا واما برهان التضايف
فلان آحاد السلسلة انما
تصير معروضة للعدد المعين
اذا وجدت في الخارج أو
في الذهن على سبيل
التفصيل اذ لم يوجد شئ
في الخارج أو في الذهن
لم يكن موصوفا بشئ ما
اعتباريا كان أو حقيقيا
لان ثبوت الشئ للشئ فرع
ثبوت المثبت له واما
الوجود الاجمالي فهو
بالحقيقة ليس لتلك الآحاد
المعروضة للعدد بل للمفهوم
الكلي الواقع عنوانا ولو
سلم ان الوجود الاجمالي
وجود لتلك الآحاد الا انه
لا كثرة فيها باعتبار ذلك
الوجود فلا يكون باعتباره
معروضة للعدد الذي هو
الكثرة (فان قيل) هم
معترفون بان هذه الحوادث
باسرها ثابتة في علمه تعالى
وفي علم الملأ الاعلى وذلك
يكفينا في اتمام البرهانين
(قلنا) لعلهم يثبتون تلك
العلوم على نحو آخر غير
الوجود الذهني (وقيل) أو
لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في
تلك العلوم لعدم دخول
الزمان في تلك العلوم وفيه
نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس بمجرد ترتب أجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعضها على بعض لكون كل سابق علة
معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار أوصافه الشاملة لا مطلقا فالترتيب باق بحاله (لا يقال)
الترتب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادي (لانا نقول) علم المبادي العالية
للاشياء عندهم بسبب العلم بعللها فكما ان بين الاشياء ترتبا في الوجود الخارجي فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادي (ورابعها) من

و جوه الجواب أن يقال انا لانسلم ان جميع مالابد منه فى ايجاد البارى تعالى العالم ان كان حاصلا فى الازل كان الايجاد حاصلا فى الازل وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم فى الازل وهو ممنوع ولم لايجوز أن يكون العالم قابلا للوجود فيما لايزال ولا يكون قابلا للوجود الازلى والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر ممكن الحصول فى الازل لم يكن الايجاد حاصلا فيه (لايقال) امكان العالم أزلى والا يلزم الانقلاب فيكون ممكن الوجود فى الازل (لانا نقول) أزلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية وسيجيء تمام الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى (ورد هذا الجواب) بانه اذا كان جميع مالابد منه فى ايجاد البارى تعالى للعالم حاصلا فى الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع أزليته يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذى وجد فيه بمقدار مايسع فيه ألف دورة لايصير بذلك أزليا لحدوثه قبل الوقت الذى حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ازلا على ماهو المفروض فتخصص حدوثه بالوقت الذى حدث فيه ترجح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات التى قبل حدوث العالم متوهمة لاتميز فيها فلا وجه لطلب وجه الترجح لحدوثه فى وقته يكون رجوعا الى الجواب الذى ذكره المحقق نصير الدين الطوسى لاوجها مستقلا (الوجه الثانى) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو انه لايجوز أن يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع أن يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق هو السبق الزمانى فيلزم أن يكون عدمه مقارنا للزمان فيكون الزمان موجودا حين مافرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذى المقدار فيكون محلها أعنى الجسم قديما وهو المطلوب (وجوابه) ان الزمان أمر وهمى تتقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمرا موجودا ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

واذا عدمت كان معناه زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ فمعقول وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيأ عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا (مسئلة) فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من ثلاثة أوجه وجه فى الفاعل ووجه فى الفعل ووجه فى نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذى فى الفاعل فهو انه لابد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده والله تعالى ليس مريدا بل لاصفة له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثانى) ان العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لايصدر منه عندهم الا الواحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولنحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم فى دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لايتصور من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل فى شئ بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع فى التجوز توسعا خارجا عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه فى وصف واحد وهو أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه فى ذلك ولم يكن فى قوله كاذبا وللحجر فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو التسخين وللحائط فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمى ذلك الشئ مفعولا ونسمى سببه فاعلا ولانبالى كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة كما انكم لاتبالون أنه كان فاعلا بآلة أو بغير آلة بل الفعل جنس وينقسم الى مايقع بآلة والى مايقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم الى مايقع بالطبع والى مايقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا دفعا ونقضا له بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لافعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمى الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل

المجاز

(فان قيل) الحكماء هذا استدلوا على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة (قلنا) نعم الا ان ماذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فمنعه بالحقيقة راجع الى المقدمات دليله وان شئت ايضاح الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل الينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الاول) انا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع أقل فبين أخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين وبين أخذ السريعة الثانية وتركها امكان أقل من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان ونسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا لهما بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد تتساويان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد المسافة اذ الحركتان قد تتساويان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود

المجاز اذ يقال الحجر يهوي لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان وأما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا أراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة وأما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله أراد وهو عالم بما أراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أي نعم لم يستقبح أن يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذا مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند (والجواب) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه) انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين (أحدهما) ارادي (والآخر) غير ارادي أضاف العقل الفعل الى الارادي وكذا اللغة فان من ألقى انسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع أن النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقي لم يتعاط الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا (فان قيل) نعني بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الباري لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان الخصم يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بأن الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بأن الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيتم

الزمان وهو كون الاب متقدما على الابن ضرورة لا يشك فيه عاقل فان الاب يوجد ويتقدم عدم الابن ثم يوجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذى يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافى لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له فيكون امرا زائدا عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين فى كونهما نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الاب بل هما امران زائدان على الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتيهما بل لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به و يكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذى يقومان به و يعرضان له بالذات ما يقال له فى العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما تقتضيه ذات الشئ استحال انفكاكه عنه والاشياء التى يقال لها فى العرف انها متقدمة لا تمتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن تظهر ان الاشياء التى يقال لها فى العرف انها متقدمة ليست معروضة بالذات للتقدم بل لابد من امر آخر يعرض له التقدم بالذات و يكون تقدم سائر الاشياء لكونها فيه وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فسلم لكن من اين يلزم القبلية مثل ذلك المعروض الذى يكون ذاته سببا لعروض القبلية له وان اريد ان ما يكون وارادته

حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبيس فقط (الوجه الثانى) فى ابطال كون العالم فعلا لله على اصلهم لشرط فى الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشئ من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل فى العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم فى كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقى انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعل وادوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحاله بقى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه وجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشتراطه فى كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (واما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه فى حال كونه موجودا لا يكون موجدا فقد بينا انه يكون موجدا فى حال كونه موجودا لا فى حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون موجدا فى حال العدم بل فى حال وجود الشئ منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذن لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التى يكون بها الفاعل موجدا والمفعول موجدا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان البارئ لو قدر عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع البانى فانه ينعدم و يبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالبانى بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به فى ثانى حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به فى حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل اعنى كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذى ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط فى كون الفعل فعلا ينبغى ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط فى كونه فاعلا وليس ذلك من آثار الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجد فكان وجود الفاعل

معروضا حقيقيا للقبلية من غير أن يكون تابعا في قبليته لقبلية شئ آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعدو ماذكر من الدليل لا ينهض عليه اذ
لا يلزم من كون الشئ معروضا حقيقيا لوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك (قلت) المراد الاول قولك
من أين يلزم القبلية مثل ذلك المعروض (قلنا) لان هذه القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية قبل لايجامع فيها القبل
مع البعد والقبلية التي كذلك لاتعرض حقيقة الا لامتداد غير قار يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وباعتبار امتناع

وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع
الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما وان شرطتم
ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله
ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء قبل تنحيته في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء
عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعله من جهته فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كان حركة الماء
أيضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله
تعالى (قلنا) لانحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن
عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه
ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (وأما المعلول مع العلة) فيجوز ان يكونا
حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما
يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان
تجوز متجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا
حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له
فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو قدرناه قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان
كل جزء من الحركة حادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل
هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من
حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة
المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم
النسبة الى الله تعالى فان تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني (قلنا) ولاغرض
من هذه المسألة الا بيان أنكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا
تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث)
في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا
لا يصدر من الواحد الا شئ واحد والمبدأ الاول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا
يتصور ان يكون فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة
بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف
نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتتكثر
الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل
بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب
المغسول وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار
الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقاب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل
فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في

اجتماع أجزائه لايجامع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا أوليا لها والامتداد القار لا يمتنع اجتماع أجزائه فمعروضه الحقيقي ليس الا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لامر آخر وهو الزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبلية التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة الا لامتداد غير قار ولم لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما كوجود الحادث وعدمه و يكون أحدهما معروضا حقيقيا للقبلية والآخر للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تينك الصفتين (قلت) ليس معنى اعطاء الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا الا أنه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضي أن يوجد شئ أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان
أوّل لو وقع فيه فلا يكون معروضا حقيقيا بالقبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن الاول ان هذه الامكانات
المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وماذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان ان أريد قبولها لهما بحسب الخارج
فممنوع وان أريد في الذهن أو في الجملة فمسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبلية والبعدية أمران
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلا فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافيان

والمتنافيان لا يوجدان الا معا ذهنا وخارجا فلو وجد نا يلزم وجود معروضيهما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان وهو باطل لكونه أمرا غير قار وأيضا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس أنه قال للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدا المسافة الى منتهاها تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار بمعنى انه يجزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الخارج وفرض فيه أجزاء امتنع أن توجد تلك الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهة بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة تقال لامرين كذلك الزمان يقال لمعنيين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلا بل هو أمر مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي ظاهرا في بادئ الرأي دالا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبحث عن أحواله (ولقائل أن يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

بعد

ذاته اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلول الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شئ واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صارا باجتماعهما شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلة أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب وبسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى ما هي محال لغيرها والى ما ليست بمحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسميها عقولا مجردة أما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبدا هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها الافي محال وهي ثلاثة أجسام وهي أخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها ونفوس وهي أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملكا أو عقلا أو ما أريد ويلزم من وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادي الشريفة

في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال ثم قد يكون سيلان أمر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم العالم بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا (قوله

بعد الاول تسعة عشر ويحصل منه أن يجب لكل عقل من المعلول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أي جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه و يعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منها العقل من حيث انه يعقل مبدأه و يصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه و يصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدا الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدا وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدا الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدا أمور ضرورية اضافية أو غير اضافية فيحصل بسببه كثرة و يصير بذلك مبدأ الوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم (قلنا) ماذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطالب فيها التخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة (الاول) هو انا نقول ادعيتم ان أحد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن أن يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره (قلنا) فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد دليل آخر فليكن غيره و بالجملة الوجود أمر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل أحد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن أن لا يبقى وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا اذ لا يمكن أن يقال موجود وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن أن يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ماذكروه من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته و يعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول منه أيضا

لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني ممنوع الا ترى ان أجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبقا يمتنع أن يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يتفصون عنه هذا الجواب بان أقسام السبق منحصرة في خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية والا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدا محدود فهو بالزمان وأما أجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زائد على ماهو متقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وماذكر لبيانه فوجه ضبط لا حصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار التوقف والكمال والمبدا المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر و يكون تقدم عدم الزمان على

وجود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سند المنع فلا يضر درجه في السبق الزماني لان اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع هذا والتعويل على الجواب الاول (قال الامام حجة الاسلام الغزالي) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بان الباري تعالى متقدم على العالم والعالم متأخر عنه ان أراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع أو بالعلية فيلزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا لان المتقدم باى وجه كان اذا لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مفارقا في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين أو حادثين وان أراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم أن يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوما وهو متناقض (وجواب ماذكره من التقرير) أن يقال المراد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين أو حادثين لو كان عدم تقدمه عليه بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان (فان قيل) اذا لم يكونا قديمين أو حادثين بل كان الباري تعالى قديما والعالم حادثا يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وكل تقدم كذلك فهو زماني (قلنا) لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود المتقدم مقارنا للزمان اذ نختار انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان موجود محقق حتى يلزم ماذكر من التناقض بل بزمان مقدر موهوم فلا تناقض أصلا (وأجاب عما ذكره من التقرير) بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان كذلك أصلا ومعنى تقدم الباري على العالم انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (فان قيل) انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا

واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته وليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلتصدر منه المختلفات ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا ان الاول يعلم نفسه مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا اذا استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الا ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما يجرى في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية يستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى مالو حكى في منام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزم ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لزم بغير علة فليلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلابد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا أيضا لا مخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن

ولا يصح ان يقال بهذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فيدل على أن بينهما الرقا وان كان انما نقال على ما مضى فانا نحت لفظة كان مفهوما ثالثا هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انا بعد ذلك وجود انا نيا لصح منا حينئذ ان نقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول أو العدم الثاني وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم من غير أن يكون وراءه بعد خلاء أو ملاء (وفيه نظر) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضي والاستقبال اذ لا نعقل هنا نسبة بها تفترق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه بزمان موهوم ما ذكر من المحذور (قلت) فحينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما بعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على وجود ذات وعدم ذات فليتأمل (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثانية لهم لالزام قدم الزمان وذكر ما محصله هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل خلق العالم وجود حركتين احداهما تنتهي الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى تنتهي اليه بمائتي دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين شأنهما ما ذكرنا قبل خلق العالم فاما لذاتهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهما والاول باطل لانهما كانتا

كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربيع لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانه ممكن الوجود بذاته ويمكن أن يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ اذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا له أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز أن يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك أيضا لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو اما أن تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في الشكل وهو الكري ومتشابها في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لا مخرج منه (وان قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدا وانما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية بأنواع كثيرة لازمة فيه لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز أن يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة لا بعلة ولا يدرى عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فالا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز أن يكون موجودا بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعد ان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات الا أن

ممكنتين بعد خلق العالم لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقهما وقت خلق العالم فلزم انقلاب الباري من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان تبتدئ الحركتان معا لاستحالة ان تبتدئ حركتان متساويتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون اعدادهما متفاوتة لاستلزامه أن يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان أحدهما بحالة ٣٢ لا يمكن ان تحصل فيه الامائة دورة والآخر بحيث يمكن ان تحصل منه مائتا دورة وهذان الامتدادان المتفاوتان بالزيادة والنقصان لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم أن يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال فتعين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم (ثم قال) رحمه الله تعالى الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق في دفع المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع فكذلك يرتقي الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية فيستدعي ذا كمية وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكبر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس

صدر

يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد والفيصل انا مهما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة وما المحيل لاربع وخمس وهكذا الى الالف والافن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ألف ونيف وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والنحوسة والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوسة وتختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن أن يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا لجاز أن يقال كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة أو المسعدة أو المنحسة وعلة لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جملها باشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور أن تعقل في المعلول الثاني تصور في المعلول الاول ووقع الاستغناء (الاعتراض الخامس) هو انا نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من أنفسكم في قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيا آن آخران وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذا في موجود آخر اذ امكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان أو ملكا أو فلكا فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (فان قال قائل) فاذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم أتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيا آن مختلفان فتكابرون المعقول أو تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد أو تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول او اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله (واما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة) ففضول وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود

ممكن فلا يكون مقدورا (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب

صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا اظهار مناسبة فلتقبل مبادى هذه الامور من الانبياء وليصدقوا فيها اذ العقل ليس يحيلها وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقتان فرقة أهل حق وقد رأوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية فقد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد أن لم يفعل كما نشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فانا نقول) العالم موجوداته اما أن يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما أن تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما أن تنتهي الى طرف فالاخير علة أولى لا علة لوجودها فنسميه المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ أو لا يجوز أن يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في مسئلة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولعلتها علة ولعلة العلة علة كذلك وكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلا يبعد أن يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما كان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

وليس هكذا مذهبكم (الثالث) ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس ممكنا لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل أن يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال (وان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقدارا ممكنا وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب أن ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه أبدا لو أراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيئا آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي أبطل بها عدم امكان كون العالم أكبر مما هو عليه نظر (أما الاول) فلانا لا نسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا تقبل مقدارا أصغر أو أكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير قابلة بمقداره واصغر أو أكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثانى) فلأنه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذى هو عليه وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر منه أن يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره المخصوص له وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه انه اذا وجد بايجاد الفاعل لا تقبل مادته الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل وافق الامكان الوجود يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان ولا نزاع فى استحالته بخلاف القول بامكان مقدار للعالم دون ما هو أزيد منه أو انقص فانه لا استحالة فيه لاحتمال أن لا تكون المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا تتم المقابلة لظهور امتناع أحدهما دون الآخر (لا يقال) معنى قوله لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا ان الوجود المقيد بالحصول فى الزمان السابق غير ممكن وهو أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول فى الزمان اللاحق ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع أحد المتغايرين امتناع الآخر فجاز أن يمتنع وجوده المقيد بالحصول فى الزمان السابق ولا يمتنع وجوده مطلقا فى الزمان اللاحق وليس فيه انقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان بل الوجود المقيد بالحصول فى الزمان السابق ممتنع دائما والوجود فى الجملة فى الزمان اللاحق ممكن دائما (لانا نقول) لو جاز كون الشئ الواحد من ممكن الوجود فى زمان ممتنع الوجود فى زمان آخر بناء على ان الوجود فى زمان سابق أخص من الوجود مطلقا أو مغاير للوجود فى زمان لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لجاز استغناء الحوادث عن المحدث لجواز أن يمتنع وجودها فى زمان كونها معدومة وتجب لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل فواتها

قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم فى الموجود فى كل حال نفوس لا عداد لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم فى الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بأن هذه النفوس التى لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالى الماضية لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة فى كل يوم وليلة كان الحاصل فى الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب فى الوجود أى بعضها بعد البعض والعلة غايتها أن يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك فى القبل الحقيقى الزمانى فينبغى أن لا يستحيل فى القبل الذاتى الطبيعى وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد العلل ممكن فى نفسه أو واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الذوات حادثة وهى ذوات أوائل والمجموع لا أول له فقد يقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس فى النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أى له أول والمجموع عندهم ما له أول فتبين ان من يجوز حوادث لا أول لها وهى صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض (فان قيل) ليست موجودة فى الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى الا اذا قدر فى الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر فى الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها علة للبعض فالانسان قد يفرض ذلك فى وهمه وانما الكلام فى الموجود فى الاعيان لا فى الاذهان ولا يبقى الا نفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا

عن ان توصف بانها لانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج واغا معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذن لا وجود للنفوس الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور ان يحدث شئ يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لانهاية لها فالدورة وان كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذ أثبتوا دورات لانهاية لها ﴿مسئلة﴾ في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على هذا بمسلكين (المسلك الاول) قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو والعلة وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا لذاته بل بعلة جعلته انسانا وقد جعل عمرو أيضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول له ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لابد وان يكون واحدا (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة تقسيم خطأ في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم ان الذي لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته أو لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا للواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظة نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لعلة حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من خرف لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا أيضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة أصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نقض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا ينبغي أن

كانت في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته (فالوجه) الاكتفاء في الجواب بما ذكره من التحقيق من أن الامكانات المقدرة أمور وهمية لا وجود لها في الخارج أصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه أبدا وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا ازمنة لانهاية لها كان الله موجودا معها بأسرها لا انه موجود فيها لان ذاته تعالى منزهة عن أن تكون زمانية أو مكانية ولا يلزم من تقدير الشئ وفرضه وجوده وتحققه ومما يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المعتبر اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما فان اشترط في قدمه أن يكون له زمان آخر لزم أن يكون للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار القديم معقولا قديما من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليعقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وان كان حادثا مع انه لا يشترط في كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان آخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة (الوجه الثالث) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو باطل بالضرورة وكذا صحة تأثير الباري في العالم أزلي والا لزم الانقلاب المذكور وهو أي ما ذكرنا من أزلية صحة العالم وأزلية صحة تأثير الباري فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق (وأجيب) بانا لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا تتناهى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه فيجوز ان يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر أزلية الامكان وهي غير

امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه أزلى أو ثابت أزلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم أن يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتأثير البارى تعالى أيضا (واذا قلنا أزليته ممكنة) كان الازل ظرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم أن الاول لا يستلزم الثانى لجواز أن يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على أن أزلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال امكان الشئ اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من أجزاء الازل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها بدلا فقط بل معا أيضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية للغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن أزليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من هذه حيث هو امكانه أزلى وأزليته أيضا ممكنة واذا أخذ مع قيد الحدوث لم يمكن لهذا المجموع امكان وجود أصلا لان الحدوث أمر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال (قلت) الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشئ

يعقل سواد ليس بلون أى لم تجعله العلة لونا فان ما يثبت للذات زائدا على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه فى الوهم وان لم يتحقق فى الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ فى الوضع فلا يقال السواد لون لذاته قولا يمنع أن يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته أو لا علة له لذاته قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال (مسلكهم الثانى) ان قالوا لو فرضنا واجبى الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا فى محلين أو فى محل واحد ولكن فى وقتين أو السواد والحركة فى محل واحد فى وقت واحد وهما اثنان لاختلاف ذاتيهما أما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز أن يقال فى وقت واحد فى محل واحد سوادان لجاز أن يقال فى حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف فى الذات ومهما اختلفا فى شئ فلا يخلوا اما ان يشتركا فى شئ أو لم يشتركا فى شئ فان لم يشتركا فى شئ فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا فى الوجود ولا فى وجوب الوجود ولا فى كون كل واحد قائما بنفسه لا فى موضوع واذا اشتركا فى شئ واختلفا فى شئ كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان متركبا من أجزاء تنتظم فى الحد بألفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعها وهذا لا يتصور فى واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنينية (والجواب) انه مسلم انه لا تتصور الاثنينية الا بالمغايرة فى شئ ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الاول تحكم محض فالبرهان عليه (ولنرسم هذه المسئلة على حيالها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبنى اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة بنفى الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول الانقسام فعلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فهو واحد بالاتصال القائم به القابل للزوال فهو منقسم فى الوهم بالكمية وهذا محال فى المبدأ الاول (الثانى) ان ينقسم الشئ فى العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شئ واحد هو الجسم وهذا أيضا منفى عن الله سبحانه فلا يجوز أن يكون البارى تعالى صورة فى جسم ولا مادة وهيولى جسم ولا مجموعهما أما منع مجموعهما فلعلتين احداهما انه منقسم بالكمية أعنى التجزئة فعلا أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشئ آخر سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هنالك امكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارته (ورد عليه) بان الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها لاشك انها يمتنع اجتماع أجزائها في الوجود والا لكانت قارة والكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر أزلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها أزلا والا لم تكن طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار فثبت فيها أزلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (اذا عرفت هذا) فنريد أن نسعى لك بعض ما سنح لنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال أمر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع أجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الغير القارة الموجودة في الخارج أجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها واما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها أزلا نظرا الى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجتماع أجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم أن لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان جار في جميع الاعراض السيالة صوتا كان أو غيره فلزم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه لما كان معلولا للتموج المعلول الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضا مستمرا بحسب استمرارها

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا منفي عن المبدأ الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة كالسماء أو عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمرو وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة يجب أيضا أن تنفى عن الاول فيقال ليس له ماهية وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان الانسانية والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للبارى انه مبدأ وأول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم رمي في عماية (والعمدة في فهم مذهبهم) انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شيء اليه أو اضافته الى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تنكر اذا كثرت السلوب وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل موجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضوع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود بريء عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذه صفته أي هو بريء عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث

فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى أن تنقطع وليس كذلك فانها اصوات متعددة لتعدد محالها ٣٨ وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه في الحقيقة أصوات متعددة كل منها مستمر زمانا وحاصل من تموجات متعددة تحصل من آلات متعددة في الحلق لتموج الهواء يتصل بعض تلك الاصوات بالبعض حسا فيظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآنية التي تعرض الاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقط للخط لاشك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة أزلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة الغير المتناهية فما ذكر منقوض بها (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته ونقول لم لا يجوز أن يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاته واتمام النقض بها يتوقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاته فليتأمل (وفي كلام ذلك الفاضل اشكال) وهو ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع أنحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا أزلا هو أن لا يكون الامتناع ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من أجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم أنه يلزم من ذلك أن لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع أجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في

انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله بذاته لا بزائد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقل له يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل أبدا وما لنا يكون بالقوة تارة و بالفعل أخرى (واذا قيل خالق وفاعل و بارئ وسائر صفات الفعل) فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابعا لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ الوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو أيضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض و بين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره أيضا له وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه غيره أي الظل وان كان الواقف أيضا مريدا لوقوع الظل فلا يشبه أيضا فان المظل الفاعل للظل شخصه و جسمه والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو أمكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن أيضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ الكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدأ الكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته و يكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل قادر) فلا نعني به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي يفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن (واذا قيل انه مريد) لم نعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فيحسن لهذا المعنى ان يقال هو راض و جاز ان يقال للراضي انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا كان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه في أنفسنا ثم أحدثناه فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة بخط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا لقصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما القوة المحركة للعضل والاعصاب في

جميع الاجزاء معا (ومحصول ما ذكره الامام الغزالي في تقرير هذا الوجه) هو ان امكان وجود العالم أزلي والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان أزليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل بمعنى اذا كان الامكان أزليا كان الممكن ايضا أزليا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها و بينها بعضهم بانه لو لم يكن أزليا بل كان حادثا استحال أن يكون أزليا لاستحالة كون الحادث أزليا فلا يكون امكانه أزليا وقد ثبت أنه أزلي وخلله ظاهر فان المستحيل كونه أزليا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو والاللازم من كون امكانه أزليا على تقدير تسليمه هو أن يصح كون ذات العالم من حيث هو أزليا وهو لا ينافي استحالة أزليته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله تعالى لم يرد هذا الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا و يتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجيهه (وقد يجاب) بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال فنحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه كان في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من المبدا من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله منها أو معها كالصور والقسم الأول متهيئ الوجود ازلا لا نقصان في تهيئه والمبدا تام في فاعليته فلو لم يفض عليه من المبدا وجود لزم ترك الجود وأما القسم الثاني فهو في الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدا بل يتوقف على استعداد المادة فعدم ايجاده في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون ايجاده افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود (الوجه

الاعضاء الآلية فيتحرك بتحرك العضل والاعصاب اليد أو غيرها و يتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدا المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من أجسام تنبث القوى في أطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا (واذا قيل له حي) لم يرد به الا أنه عالم بما يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته ايضا (واذا قيل له جواد) فمعناه انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهبه منه فلا يقال لمن يهب شيئا ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني أن لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح أو يثنى عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يبتغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبئا عن جوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل خير محض) فاما أن يراد به وجوده بريئا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والأول مبدأ النظام كل شيء فهو خير و يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه أولا وآخرا (واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ) فمعناه ان كل جمال و بهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه وبالجملة ادراكه لحضور كل كمال هو ممكن له لو امكن أن يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به وانما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله (والاول) له البهاء الاكمل والجمال الأتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذه به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة الا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد أن يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته أشرف من أحوال الملائكة وأحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة وليس لها أي المبادي من الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي للأول فوق

(الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقة بأخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق كما واثبت لنا بهذا المقدار ان لنا قديما سوى الله تعالى وان شئنا اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فتكونان أيضا قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية والصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى والصورة وان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات ان كل حادث مسبوق بالمادة فلنذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمات من الادلة وما توجه عليها من الايراد والابطال ليظهر بطلان ما ادعوه اما الهيولى فزبدة ما احتجوا به على وجودها انهم قالوا الجسم البسيط أي الذي لا يتركب من الاجسام المختلفة الطباع كالماء مثلا لا يتركب من أجزاء لا تتجزأ وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة أو في جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو كان قائما بذاته وكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما له بالكلية وايجاد آخرين عن كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل بالضرورة فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا

الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شين ونقص فليس شيء بريئا عن كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل وهو معشوق عشقه غيره أو لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه لا يصلح على أصولهم والى ما لا يصلح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم لكل واحد مسئلة على حيالها ﴿مسئلة﴾ اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وصفاتنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ أحدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو قدرنا أيضا عقل كونهما شيئين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون أشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا أجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسلكان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده أو يفتقر كل واحد الى الآخر أو يستغني واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فهما واجبا الوجود وهو الاثنينية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر فالذي يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنينية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تنبني هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان أردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك وبم استحال ان يقال كما ان ذات واجب

الوجود

ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومتصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه بل اللازم أحد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسما مفردا غير ملتئم من أجسام واما كونه منتهيا في تركبه الى أجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من أجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يثبت وجود الهيولى (لا يقال) القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث اثنينية يكون طباع كل منهما موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة الفكية وبه يحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى (لانا نقول) لا نسلم توافق الاجزاء في الماهية لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية النوعية واستبعاد تركب الماء المتشابه الاجزاء في الحس من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مما لا يجدي في أمثال هذه المقامات.

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون مقررة في ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبيس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتقر المحل أيضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة أيضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاته قائما بغيره اذ علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفتها (وأما العلة القابلية) فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن أين يلزم أن ينتفي المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب أصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسلك الثاني) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن أيضا داخلة في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما لماهيته ولا يصير بذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فنقول) ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة للذات فليس كذلك فان ذلك لم يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فان يعبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل أن يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا او جائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة أريد فلا استحالة فيه وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يؤدي الى أن يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق من لا يحتاج الى غيره ذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه التخيلات اللفظية (فان قيل) اذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث (ومن لم يثبت له حدوث الجسم) يلزمه ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسما كما تستلزمه لكم من بعد وكل مسالككم في هذه المسئلة تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فمنهم من يسلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم (فنقول) علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتميزوا عمن يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد الشئ الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات والعلم بالشئ الواحد لما كان شيأ واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو اكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما أعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما اذن شيآن ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ الغيره الا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافتها ولو لم تكن المبدئية اضافية لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز أن يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى أن يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته وكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فالالزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدأ اذ فيه

ثم لو سلمنا ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلا نسلم ان ذلك الامر الممتد اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وايجاد الجسمين آخرين عن كتم العدم (قوله) لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا مفصل باقيا بذاته ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه بالفعل ان أريد به ان المتصل الوحداني غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد والانقسام فسلم ولا يجدي نفعا وان أريد ان الذات المعروضة للاتصال أولا لم تبق حال الانفصال والذات المعروضة للانفصال لم تكن حاصلا فممنوع ودعوى الضرورة فيما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالمعروض ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لا يجوز ان يكون التفريق اعداما للجسم وايجاد الجسمين آخرين عن كتم العدم ودعوى الضرورة ممنوعة كيف وقد ذهب اليه جمع من أساطين القدماء كافلاطون وغيره وأما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي اعتمد عليها أبو علي هو انه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة اما ذات وضع أى مشار اليها بالاشارة الحسية أولا فان كان الاول يلزم ان تكون الهيولى جسما أى صورة جسمية لانها الجسم في بادئ الرأى لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك علم انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحياز أو لا تحصل في شئ منها أو تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الاخير أيضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع

علم بالذات وبالمعدية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذى ذكرناه وهو انه لا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثانى) ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثانى كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومات متغايرات وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر اذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر وليس ثم آخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثانى ثم ليت شعرى كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض الا أنه يعرف الكل بنوع كلى والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الا نفسه احترازا عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ثم باينهم فى اثبات العلم بالغير ولما استحيا أن يقول ان الله تعالى لا يعلم شيأ أصلا فى الدنيا ولا الآخرة وانما يعلم نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضا نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه فى العلم فيترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحى من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه فى أول النظر فاذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل) اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا فى معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشئ ويعلم علمه بالشئ فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه أيضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن فى ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضى ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم فى تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيأ واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضى كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم فى تقدير وجود مضاف الى ماهية (وأما العلم بالابن وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فلم يعلم المضاف أولا لا تعلم الاضافة فهى علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض

الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا فحصولها فى بعض الاحياز دون بعض تخصيص بلا مخصص (لا يقال) يجوز أن يكون هناك صورة نوعية تحصل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فتخصصها بحيز معين (لانا نقول) الكلام فى المواضع الجزئية كمواضع أجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو فى موضع جزئى والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا أن نسبتها الى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلى على السوية فحصولها فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص (والجواب) انا نختار انها غير مشار اليها بالاشارة الحسية (قوله) فاذا حصلت فيها الصورة فاما ان تحصل فى جميع الاحياز أو لا تحصل فى شئ منها أو تحصل فى البعض دون البعض (قلنا) نختار الاول ولا نسلم لزوم كون الجسم الواحد فى زمان واحد فى مكانين أو أكثر لجواز ان تكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى جميع الاجسام وليس قبل ثبوت الجسمية الممتدة فى الاقطار أحياز متعددة حتى يقال ان حصولها فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص بل حصول الاحياز مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد مع هيولاتها معا فيحصل جميع الاجسام فى جميع الاحياز وتخصيص الانواع لاحيازها المعينة بسبب صورة نوعية لحقتها مع الصور الجسمية وخصصتها باحيازها المعينة (قوله) الكلام فى المواضع الجزئية لا يفيد شيأ لانه ان أراد ان المطلوب من يخصص كل واحد من الاجزاء المفروضة للعنصر الكلى بواحد واحد من أجزاء حيز الكل (قلنا) تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحيازها مخصص وان أراد ان المقصود أمر يخصص الاجزاء الحاصلة بالفعل لاحيازها فذلك يخصص الدليل لهيولى أجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حينئذ ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر عن الصورة الجسمية والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه أيضا بانه يجوز ان تقارن الهيولى صورة أخرى تخصصها باحد

المواضع الجزئية أو تتصف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متمايزة يقتضي أحدها تخصصها بأحد المواضع الجزئية بعد حلول الصورة فيها (فإن قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بحيز معين وصفات فيه فهي غير مجردة وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة (قلنا) نختار الشق الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة ولم لا يجوز أن يقال تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع ولا تحصلها في موضع بل تعدها لوضع معين وحصول في موضع معين حتى إذا انتهت السلسلة إلى الصفة الأخيرة تم استعدادها للحصول في موضع معين مع حلول الصورة الجسمية فيها هذا كله إذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار وأما على أصلنا فلا حاجة إلى ما ذكر بل نقول في الجسمية إذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بإرادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسمية فيها باختياره (وأما) أن كل حادث فهو مسبوق بالمادة فلهم في ذلك طريقان الأول أنهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن وإلا لزم الانقلاب وليس الإمكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر إضافي يكون للشيء بالقياس إلى وجوده والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها فلا بد لإمكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث إذ لا يتصور كونه محلا للشيء قبل وجود الحادث ولا أمرا لا تعلق له بالحادث أصلا فما لا تعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لإمكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به إذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود كالفاعل مثلا لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه فتعين أن ذلك المحل أمر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام إمكانه به وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن إن أريد به أنه قبل وجوده في الخارج أو في الذهن متصف بالإمكان ممنوع (قولكم) وإلا لزم الانقلاب (قلنا) إنما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالإمكان فحينئذ يلزم

وكذلك إذا علم الأول ذاته مضافا إلى سائر الأجناس والأنواع بكونه مبدأ لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وآحاد الأجناس وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالما بذلك بعينه فيكون المعلوم متحدا فإنما علم واحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالما به علم آخر وينتهي إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل إلى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا إليه فإن التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن ينقطع التفاته وأما قولهم إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فإنها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فإن قيل) إنما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فأما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوي الأقدام في إشكاله فلا يجوز لكم إيراده وهذا الإشكال منقلب عليكم ولا محيص لأحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله) فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتفية أثره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي والمنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن المعترفة بالعجز عن درك حقيقته وإنما إنكاركم عليهم نسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فأين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات (فإن قيل) هذا الإشكال إنما يلزم على ابن سينا حيث زعم أن الأول يعلم غيره فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه فيندفع هذا الإشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا أنه في غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فإن فيه تفضيل معلوله عليه إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان فأين قولهم إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له عما يجري في العالم ولا عما يلزم ذاته ويصدر منه وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليتعجب العاقل) من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجري في العالم وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح (ثم يقال لهؤلاء) لم تتخلصون عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضا (فإنا نقول)

علمه

اتصافه بالوجوب أو الامتناع لضرورة الحصر وأما اذا لم يكن ثابتا لا فى الذهن ولا فى الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب أو الامتناع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف فى نفسه فاذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والانحصار فيها بالنسبة الى ما هو ثابت فى الجملة (وان أريد) انه عند وجوده فى الذهن وقبل وجوده فى الخارج ممكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ امكانه قائم بذلك الموجود فى الذهن فان الامكان من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج والا لزم التسلسل فجاز قيامها بما هو موجود فى الذهن (لا يقال) اذا لم يكن الحادث قبل وجوده فى الذهن وفى الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته (لانا نقول) معنى كون الامكان لازما لماهية الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم فى الذهن أو فى الخارج كان اللازم ثابتا له مع امتناع أن لا يكون ثابتا له لا انه يكون ثابتا له سواء كان الملزوم متحققا أو لا فانه باطل عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو أمر سلبى (فقولنا) الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم حرف السلب فى اللفظ والموجبة السالبة المحمول تساوى السالبة فى عدم اقتضاء ثبوت الموضوع فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته فى الخارج أو الذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه ثابتا لعدم ثبوته فى الخارج أو الذهن لان عدم ثبوته فى شئ منهما لا يقتضى انتفاء هذا المعنى السلبى عنه كما عرفت بل لانتفاء هذا المعنى السلبى عنه فى نفس الامر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لانا نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لكان الممتنع حال عدم ثبوته فى الذهن ممكنا لاتصافه حينئذ بهذا السلب اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لان الاقتضاء وصف ثبوتى يقتضى ثبوت الموصوف فى الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم ولا خفاء فى اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم أن يكون ممكنا فاذن الامكان

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز أن يطرأ على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ لم يصره هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا) الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعى موصوفا وقول القائل هو فى ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل فى سواد وبياض انه قائم بنفسه وفى كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه وكذا فى كل الاعراض وبالطريق الذى يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك سائر الصفات فاذن لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره فى مسئلة مقررة (مسئلة) فى ابطال قولهم ان الاول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى انه لم ينفصل عنه بمعنى فصلى فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا أن قول القائل انه يساوى المعلول الاول فى كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشئ آخر لا محالة فليس هذا مشاركة فى الجنس بل هو مشاركة فى لازم عام وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة وان لم يفترقا فى العموم على ما عرف فى المنطق فان الجنس الذاتى هو العام المقول فى جواب ما هو ويدخل فى ماهية الشئ المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل فى ماهية الانسان أعنى الحيوانية وكان جنسا وكونه مولودا ومخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا فى الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط فى ماهية بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء أو واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة فى الوجود ليست مشاركة فى الجنس وأما مشاركته فى كونه علة لغيره كسائر العلل فهى مشاركة فى اضافة لازمة لا تدخل أيضا فى الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه الا مشاركة فى لازم يتبع الذات لزومه لا فى جنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات فان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ فلا يقال فى حد المثلث انه الذى تساوى زواياه القائمتين وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة فى كونه جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا فى موضوع والموجود

ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي تعبر عنه بهذا ثم ان الشيخ أورد في الشفاء تفصيلا يتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض أما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود ٤٦ شيء آخر له أو بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يوجد أبيض أو يوجد له البياض أو يقال الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن توجد لها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها اذ لا بد أن يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر وأما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع أو مادة أو مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات أيضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة أو مع غيره كالنفس فلما أمكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره أو مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره أو مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به أو معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشيء لا موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان

ليس بجنس فبأن يضاف اليه أمر سلبي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو أضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه موضوع أو لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع ولسنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال (أما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الاول حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فنقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا للمجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تقطع تسلسل المعلولات على علتين احداهما علة السموات والاخرى علة العناصر أو احداهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير أن نفرض في الحمرة تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صانعين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فانا

مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا لانه وان كان موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا
يخفى عليك أنه اطناب لا فائدة فيه ومرجوع بالآخرة الى أن ما لا يكون موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز أن يكون حادثا
لكونه ممكنا قبل وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وايضا) لقائل أن يقول قوله
وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها مسلم (قوله اذ لابد أن يوجد الشيء حتى يمكن أن يكون
شيأ آخر) غير مسلم ولم
لا يكفي امكان الشيء في
امكان أن يكون شيأ آخر
وأي حاجة في ذلك الى
وجوده وما ذكره الحكيم
المحقق نصير الدين الطوسي
من ان الامكان وان كان
أمرا عقليا لكنه متعلق
بشيء خارجي فمن حيث
تعلقه بالشيء الخارجي يدل
على وجود ذلك الشيء في
الخارج وهو موضوعه
فيرد عليه أن الامكان
المتعلق بالشيء الخارجي
هو امكان وجود شيء في
آخر أو مع آخر وأما امكان
وجود الشيء في نفسه فهو
لا يتعلق بالشيء الخارجي
فجاز أن يكون الحادث شيأ
لا يتعلق بآخر لا بالحلول
فيه ولا بجعله آلة
لاستكماله فلا يثبت كونه
مسبوقا بالمادة وأن تثبت
بما نقل عن الشيخ من أن
ما لا تعلق له بشيء من
الموضوع والمادة لا يكون
حادثا فقد عرفت ضعفه
(وايضا) معنى تعلق
الامكان بالشيء الخارجي
هو تعلق امكان وجود
شيء في آخر أو مع شيء آخر
بذلك الآخر ولا خفاء في
ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده فليتأمل (الطريق الثاني) قالوا الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا
في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كامكان العقل الاول أو مع شرط قديم كامكان العقل الثاني مثلا يدوم بدوام سببه
لان المبدأ تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه أو منه مع ما لزمه فلو
اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الا فاعل له قديم وان كان المراد هذا
فاترك لفظ واجب الوجود وانما بين ان موجودا لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم
دليل فيه بقي قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هوس فان ما لا علة له قد بينا انه لا يعلل
بكونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان
كانت شرطا فلم كانت الحمرة فيقال أما في حقيقته فلا يشترط واحد منهما أعني ثبوت حقيقة اللونية في
العقل وأما في وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه أي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل فكذلك من
يثبت علتين ويقطع التسلسل لهما فيقول يتباينان بفصول وأحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن
لا على التعيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا
يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكما أن فصل
السواد وفصل الحمرة لا يشترط اللونية في كونها لونية انما يشترط في وجودها الحاصل لعلة فكذلك ينبغي
ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية
(قلنا) لا نسلم أن له حقيقة موصوفة بالوجود على ما نبينه في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه وجود بلا
ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي
والفصلي ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمهما أبطلنا الاخير الذي هو أساس الاساس بطل
عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسلك الثاني الالزام) وهو ان
نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل
مجرد كما أن سائر العقول التي هي المبادي للوجود المسمى بالملائكة عندهم التي هي معلولات للاول
عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول أيضا بسيط
لا تركيب في ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه
حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول
وسائر العقول فان لم تباينها بشيء آخر فقد عقلتم الاثنينية من غير مباينة وان باينتها فما به المباينة غير ما به
المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك
من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي أبدعه الله من غير
واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه أن العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتركا في
العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة
أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم (مسئلة) في ابطال قولهم ان وجود
الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية
لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بم عرفتم ذلك بالضرورة أو النظر
وليس بضروري فلابد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها
وتابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى
منبع التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي

شرائط حادثة حتى تستعد الماهية لقبول الوجود من واجب الوجود فكان لمثل هذا الممكن امكانان أحدهما الامكان الذاتي اللازم لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لابد أن يكون كل منها مسبوقا بآخر سبقا زمانيا الى لا نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخلو من ان تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثة وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللامسبوق بحادث مسبوقا به هذا خلف وبحسب تلك الحوادث تحصل حالات مقربة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد وهي الاستعدادات وتلك الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد لا تكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد في المعدوم فهي موجودة ولا يجوز ان تكون قائمة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل تكون قائمة بموجود آخر وذلك الموجود اما أن يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه أو معه أولا (والثاني) ضروري البطلان فتعين الاول وهو المعني بالمادة (فان قلت) لم لا يجوز أن تكون تلك الحوادث المقربة لذلك الممكن الى الوجود أمورا قائمة بنفسها لا تعلق لها بالمحل أصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حادث معين من حدود تلك السلسلة (قلت) لانه لا يتصور قرب المعدوم من الموجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك أمر يتعلق وجوده به اما بان يوجد فيه أو معه فالاجسام وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول بان المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل

ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان أحبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلابد من برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم ونسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالنعت الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه أغمض وأضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمتكثرة اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبأن ينفي علته لا يصير معقولا وما لا يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له أصلا اذا لم يضف الى ماهية (فان قيل) حقيقته انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنقول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا أول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزأين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية والى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا

وهو ممنوع بل المبدأ المختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد على انا لانسلم أنه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولانسلم أنه موجود في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود بل هو أمر اعتباري لاتحقق له في الاعيان و يتصف ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم يوجد في الذهن أيضا فحينئذ لاموصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لايدل على ثبوته في الخارج وكم من معدومات خارجية تتصف بالتفاوت ولانسلم أيضا أنه لايتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة حال كونه معدوما الا اذا كان هناك أمر يتعلق وجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل وأما مالاتعلق له بالمحل أصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لايتصف بالقرب الى الوجود لان مالاثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا كان أو اعتباريا وأما حال وجوده في الذهن فقربه قائم به من غير تعلق بالمحل أصلا اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود فيه (اذا عرفت هذا) فلنرجع الى ما كنا بصدده وهو الجواب عن استدلالهم الرابع على قدم العالم (فنقول) اولا لانسلم أن كل حادث مسبوق بالمادة وما ذكر من الطريقين على ثبوته فقد عرفت فساده ولانسلم أيضا وجود الهيولى وما ذكروا من الدليل عليه فقد تبين ضعفه ولو سلم وجودها فلانسلم أنها لاتخلو عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلوا عليه فقد مر أنه غير تام والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية ههنا أيضا بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا لاجوبة ومستندهم في هذه المسئلة أيضا تلك الشبه (تقرير الاول) ان جميع مالابد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل فلو عدم العالم لكان امامع بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو ظاهر الاستحالة أو بدون

فالاجسام متساوية في انها أجسام وواجب الوجود واحد لايقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد أبطلنا هذا عليكم وبينا انه لادليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لاموجد له لم يبعد تقدير مركب لامركب له وتقدير موجودات لاموجد لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له نفس لايكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديمين جاز أن لايكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما مالم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم لايخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لاتفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس وأشياء لاتناسب الاجسام (قلنا) ولم لايجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لاتعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انا لم نشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لايدل على الاستحالة فقد أضافوا الى الموجود الاول مالايضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لايدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام فهو متقدر بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص يخصصه فلا يكون أولا (قلنا) بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ التخصيص مثل ارادته مثلا لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم أراد هذا المقدار دون غيره كما ألزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لافرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته بهذا القدر عن مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لامخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على أصلهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقع بالعلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك

الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم)

بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا محال (وجوابه) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موجبا واما اذا كان مختارا فيجوز أن يقال ان من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى علته التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو أمر وهمي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاده اما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا أوجد شيأ باختياره لا يحتاج في تعلق ارادته الى أمر غير ذاته يرجح ذلك التعلق كما مر تقريره واما بان يلتزم التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه اما لانها أمور اعتبارية أو لانها يجوز أن تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فينعدم العالم لزوال علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير في ذاته لانه من الاضافة التغير اللازمة كمعيته مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية يمتنع أن يجامع معها البعد القبل والبعدية التي كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان لا يجوز عليه أن ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محلها أعني الجسم أيضا لا ينعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر مما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود أبدا والا لزم الانقلاب فلو لم يكن أبدا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطلق وجوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ بنفسه لانه أمر اضافي ولا بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بغيره الا تعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مباينا له في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة

عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما انتم فالذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر وأجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالة وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة أعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في أول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى أن تنتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما أن تكون واجبة الوجود وهو محال واما أن تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين فلنعدل الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكأنهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر اذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبا تحكم لا أصل له (فان قيل) لا ينكر ان الجسم له أجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) فلتكن كذلك فالجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا للاجتماع بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد أبطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

وحاصل

الصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خلف (وجوابه) ان الامكان أمر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وتحقيقه ما قدمناه فليتذكر (ونقل منهم) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي بينهما دهور طويلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي بينهما مدة طويلة والتالي باطل فالمقدم مثله أما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لم تدل الا على هذا المقدار (وجوابه) أن نمنع الشرطية القائلة بانه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم لا يجوز أن ينعدم بعض الاشياء من غير ذبول ولو سلمت فلا نسلم الشرطية القائلة بانه لو لحقها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد وان كل ما يلحقه ذبول لا يلزم أن يلحقها في جميع الاوقات لجواز أن يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد وأما قبل ذلك فتبقى على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز أن يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك في تلك المدة الطويلة لان مقدارها لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته (الثاني) والظاهر انه شبهة كلامية لا فلسفية كل قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما أو حادثا لان كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله أو بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقته ولا طاريء ضده كما ذهب اليه المعتزلة من ان الفناء ضد للعالم يخلقه تعالى لا في محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه لان الفناء ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة أي البدن واذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم أيضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فماذا تعني بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع (فنقول) نسلم أنها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو أن يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست بطالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار العلم الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فنحن ندعي الانعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكم فما الدليل عليه (الفن الثاني) قوله وانا وان لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في المقدار وأما في أصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لفعله فالكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادي كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز في تسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيضان الكلي ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وأيضا لو خلق في ذات العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا
يكون ضدا له فلا يفنيه ولو خلق لا في ذات العالم ولا في محل فمن أين يتضاد وجوده ووجود العالم وأيضا التضاد حاصل من الجانبين وكل
واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولاز والشرطه لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل
فيكون زواله أيضا بزوال شرطه ٥٢ وهلم جرا فيلزم وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ماذهب اليه
الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جملتها ماهو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فنائه بنفسه تنعدم الاجسام أيضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض فانكار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولزم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له بل ولا لفاعل اصلا (واجيب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز طرو ضده (قوله) أولا الفناء ليس أمرا يقوم بذاته (قلنا)
المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء في مجرد كونه منافيا للبقاء لا أن ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانيا فلم يعدم بنفسه لم
(قلنا) قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد بالضد ما هو
المصطلح حتى يمتنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء (وقوله) التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاؤه بذلك الضد أولى
من انتفاء الضد به (قلنا) ممنوع لجواز أن يكون انتفاؤه بضده أولى بقرب الضد من السبب وبعده عنه (وفيه نظر) لان كل ممكن

فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا اخالفك اخوانك
فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم به فما المحيل
لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور
ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل
يقتضي العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا
يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما أيضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة
بل بالوساطة والتولد واللزوم فالذي يصدر مما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء
واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون
بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر
غيره فهذا أيضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة
فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة
(قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما
ارتكب سائر الفلاسفة أو لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) بم تنكر
على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في
ذاته قاصر والانسان تشرف بالمعقولات اما ليطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكميل
ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به
لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان
فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان
ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثرا ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو
كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان الآدمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما
يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك
المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيأ من الجزئيات ولا يدرك شيأ من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا
فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضا وهذا لا مخرج
منه (مسئلة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته أيضا (فنقول) المسلمون لما
عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على
ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا
نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر باللزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في
ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثاني
الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها
النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد
بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره

لم يبعد ان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلت) فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاى حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل برى عن المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حى والى ميت والحى اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حى يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون فى معلولاته الحى وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه تحكمات (فانا نقول) لم يستحيل ان يلزم ممن لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيا ثم تنكرون ان شرفه فى ان وجود الكل تابع لذاته لا فى علمه (الدليل عليه) ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف فى البصر والعلم بالاشياء بل فى الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذى فيه العلماء وذو والابصار وكذلك لا شرف فى معرفة الذات فى كونه مبدأ الذوات العارفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفى علمه ايضا بذاته اذ لا يدل على شئ من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون تستنكف الفقهاء منها فى الظنيات ولا غرو لو حار العقل فى الصفات الالهية ولا عجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال

﴿مسئلة﴾ فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم غيره وهو الذى اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلى ولابد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبيين هذا بالمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم تنجلى فيحصل لها ثلاثة احوال اعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود اى سيكون وحالة هو فيها موجود اى هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة) فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله فى هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدى الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة

موجود لابد له من سبب يقارنه فى الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما فى مقارنة السبب سواء فلا معنى لبعد احدهما من السبب وقرب الآخر منه وان اراد بالسبب المعد فعدم تأثير قربه وبعده فى قوة المسبب وضعفه ضرورى ولو سلم انه لا يجوز ان يكون السبب طرو الضد فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط (قوله) لانا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشئ باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به (فان قيل) ما ذكر انما يصح فى الامور التى لا تقوم تلك الحركات بها واما فيما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطه بها لان الحركة موقوفة فى وجودها على محلها فلو اشترط محلها بها لزم الدور (فهذا الجواب) انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور القائمة بنفسها لا عن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور اذ احتياج تلك الاعراض المتبادلة الى محلها فى وجودها لا فى بقائها والعدم بقائها واحتياج محلها اليها فى بقائها لا فى وجودها ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار (قوله) اولا اذا لم يكن مريدا اولا ثم صار مريدا فقد تغير (قلنا) الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللازم تغير فى التعلق لا فى الصفة القديمة ولا استحالة فيه وايضا يجوز ان تكون الارادة فى الازل متعلقة بوجوده فى وقت وبعدمه فى وقت آخر فلا يلزم التغير اصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لابد له من اثر يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح اثرا له (قلنا) لا نسلم ان العدم المتجدد لا يصلح ان يكون اثر الفاعل المختار وانما ذلك فى العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يجوز ان يكون اثرا كما يجوز ان يكون متجددا بعد ما لم يكن بعد

وأيضا معنى استناد العدم الى ارادة القادر أنه لم تتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لا أنه أراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاعراض والصور الحالة في المواد فانها تنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لا انعدام هناك أصلا بل تطرأ اضدادها على محالها (لانا نقول) لا شك انها قبل طريان اضدادها موجودة في محالها فعند طريان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين والا يلزم انعدامها وأيضا ٥٤ من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها وبين السكون عندهم من تقابل العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور فيها

﴿الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد﴾

قالوا الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت العلة الموجدة ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العلية لغير الذات البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فاذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها واحد خصوصية معه ليست مع غيره أصلا فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لزم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثاني أيضا فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما هذا خلف (لا يقال) يجوز أن تكون خصوصيتها مع المعلول الأول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع

والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما يتصف به في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان حركات دورية ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة أخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانها تمكث ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث بأسباب وتلك الاسباب لها أسباب أخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل معلوم له أي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وأفعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة أولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ومن تفهيمه ثانيا ومن القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه (وخيالهم) ان هذه أحوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل

الأخرلتكون علة لكل منهما (لانانقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور ان تكون بحسب ذاتها خصوصيتان يترتب عليهما علتان بل لابد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسبهما فيها (وجوابه) أنا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لما عداه وأما انه يجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين أصلا فلا دلالة عليه وما ذكره من أنه لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه ان أريد به أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها فلا نسلم الملازمة وانما تتم لو لم يكن لها خصوصية معه أصلا وهو ممنوع لجواز أن لا تكون لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها وان أريد به لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (فانا نقول) لا أولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر بل بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا تكون أشياء متعددة بل شيأ واحدا (قلت) تمايز الحقائق المختلفة بذاتها لا بعوارضها

واحد أوجدت فيه تغير لا محالة فان كان حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن قبل ذلك كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف علمه فاختلفت حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيأ ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام أو انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغيرا في حال القادر الثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم أو لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة اذ الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فيلزم منه التغير وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال بم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا في ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس يسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا نعلم عند طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فبقي قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع

التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها) وهى مختلفة والعلوم المختلفة تنطوى تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد وليت شعرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد فى العلم بالشئ الواحد المنقسمة أحواله الى الماضى والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (الاعتراض الثانى) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم الا من حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير واذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما أحلنا ذلك لان العلم الحادث فى ذاته لا يخلو اما أن يحدث من جهته أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه فى مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم أما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد أبطلناه فى تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالته كونه أولا فهذه الحوادث ليست لها أسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهى الى واسطة الحركة الدورية الى شئ قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من أجزاء الحركة يحدث وينقضى وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذا تشابهت أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما يتشابه أحوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثانى) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة أمور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على أصلكم (والثانى) كون الغير سببا لتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثل ذلك الشخص فى الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة فى الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

فهى لا تحتاج فى تكثيرها وتمايزها الى العلة بل العارض لها من العلة الوجود وهو أمر واحد وانما يتمايز بتمايز القوابل وتعددها الا من جهة العلة فلا يلزم من تساويها فى جميع ما لها من العلة أن لا تكون أشياء متعددة (نعم) تمايز أفراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقائق والا احتاجت تلك الحقائق فى ان يخالف ويتمايز بعضها عن بعض الى عوارض أخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقى أفراد نوع واحد لم يفض عليها عن علتها الواحدة تلك العوارض المختلفة الحقائق فلا يتميز بعضها عن بعض فلا تكون متعددة (فان قلت) الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهى يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيها من الخفاء وانما كثرت مدافعة الناس فيه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية فما ذكر فى صورة الاحتجاج ليس الا تنبيها لا تقدح فيه المناقشة (قلت) هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البديهة وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور أيضا بان السلوب والاضافات اما أن تخل بالوحدة الحقيقية أولا فان كان الاول بطل ما فرعوا على هذه المسئلة من ان المبدأ الاول لا يصح أن يصدر عنه امور متعددة لكونه يسلب عنه أشياء كثيرة فتحصل له جهة كثرة بهذا الاعتبار فيصح بها أن يكون مصدر الامور متعددة وان كان الثانى فيجوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلوله المعين الآخر لا تكون يكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدرهما باعتبار تينك الخصوصيتين ذانك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز أن تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار أمر عدمى منضم الى تلك العلة والا يلزم أن يكون للعدم دخل فى وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التى يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار فى تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بل هى كاشفة عن شروط

هى امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب القصار (لانا نقول) المعلوم بالبديهة وأن الفاعل الموجد للشئ لابد وأن يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجود شئ لابد وأن يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تأثير المؤثر على أمر عدمى (فان قلت) نختار الشق الاول وهو ان السلب مخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضى ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدا الاول عندكم مستعدة لقبول العلم و يخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل فى واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذى يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها وكانه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لائق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار لان كماله فى ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله فى ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك فى حقه والله أعلم (مسئلة) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى أبداننا وكما ان أبداننا تتحرك بالارادة نحو أغراضنا بتحريك النفس فكذا السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره (ومذهبهم فى هذه المسئلة) مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر على ان يخلق الحياة فى كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة فى قبول الحياة ولكنا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء بالهام من الله أو وحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد (ولكنا نقول) ما أوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا فلا (وخيالهم فيه) ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل متحرك فاما ان يكون منبعثا عن ذات المحرك كالطبيعة فى حركة الحجر الى أسفل والارادة فى حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى فى ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشئ بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى أسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفى والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك بالارادة أو بالقسر وينتهى لا محالة الى ارادة ومهما ثبت فى أجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاى فائدة فى وضع حركات قسرية وبالآخرة لابد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

القاعدة لان المبدا الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم عليه فلا يكون فى مرتبة ايجاد المعلول الاول لا ذهنا ولا خارجا مسلوب حتى يسلب عنه وتحصل باعتباره كثرة تكون منشأ الصدور الكثير وأما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع فى صدور معلول آخر منه باعتباره (قلت) لا نسلم أن السلب يستدعى ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعى تعقل المسلوب وأما نفس السلب أعنى انتفاء شئ عن شئ فلا يستدعى ثبوت المسلوب أصلا لا فى الذهن ولا فى الخارج فلو حصل باعتباره كثرة يكون للمبدا الاول فى مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها لان يكون مصدرا للكثرة فلا يصح التفريع وقد يحتج لهذا المطلوب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقى (ا) و (ب) لزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة وانه محال لاستحالة صدق المتناقضين أما صدق الاول فظاهر

 وأما صدق الثانى فلانه لما صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) صدق انه لم يصدر عنه (ا) فيصدق حينئذ انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وأما انهما من جهة واحدة فلان الكلام فى الواحد الحقيقى الذى لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه هو الذى كتب الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم انه اذا صدر عنه (ب) الذى هو غير (ا) صدق انه لم يصدر (ا) بل اللازم انه صدر عنه ما ليس (ا) وهو لا يناقض قولنا صدر عنه (ا) وقال الامام الرازى

وجه الله والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كـ(ا) و (ب) مثلا فمن حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها يصدر عنه ذلك المعلول

المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التي وجب (ا) اذ لا تعدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان للعلة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كـ(ا) و (ب) مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة صدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (ا) ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض وفساده ظاهر لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحملا عليه بطريق حمل المواطأة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لان يوجد فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كـ(ا) فكانكم فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) كالاصفر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الحلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قطعا لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء الى اسفل واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة وان كان ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان فرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو انا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهرا لجسم آخر مريد لحركتها مديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية ومبدؤها ارادة الله فانا نقول حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوجيز) ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادي ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة عن امثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوي الحجر الى اسفل الا انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتلبيس لانه ليس ثم اماكن متفاصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم ان كل حركة فهي اما لطلب مكان او هرب منه) ان كان ضروريا

صدور (ا) لزم أن يصدق قولنا صدر عنه (ا) وعدم عنه صدق صدور (ا) لان ثبوت مأخذ الاشتقاق للشئ يوجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي نقيضان بطريق حمل المواطأة (لانا نقول) عدم صدور (ا) قد يطلق ويراد به ماليس صدور (ا) وهو معنى غير صدور (ا) واللازم من عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (ا) وهو أخص من المعنى الاول لان ماليس صدور (ا) يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الاول لا الثاني لان صدور (ب) ليس انتفاء صدور (ا) بل غير صدور (ا) وثبوت عدم صدور (ا) بالمعنى الاول للشئ لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لان العدم بذلك المعنى ليس مأخذ اشتقاق له بل مأخذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم بالمعنى الاول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشئ لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم اذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (ا) الذي هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لثبوت مأخذه له فان أريد في الاستدلال بعدم صدور (ا) المعنى الاول فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصادر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (ا) لانه ليس مأخذ اشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشئ الواحد بطريق حمل المواطأة وان أريد المعنى الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصادر ممنوع (لا يقال) انتفاء صدور (ا) نقيض لصدور (ا) ولا شك انه لا يصدق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عليه نقيضه أيضا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال (لانا نقول) لا نسلم ان انتفاء صدور (ا) نقيض لمفهوم صدور (ا) بل نقيضه مفهوم ماليس صدور (ا) وانتفاء صدور (ا) أخص من مفهوم ماليس صدور (ا) وصدق الاعم على الشئ لا يستلزم صدق الاخص عليه (الفصل الخامس في ابطال توهمهم في كيفية صدور العالم عن المبدا) قالوا الممكن اما عرض أو جوهر

فكانكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان أن ماذكروه وان ظن انه أغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعا فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض لا مستند له (مسئلة) في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان الفعل أولى به من الترك والا لو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا وان أطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك أقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة الآدميين التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للآدمي بان يعلم حقائق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على أكمل أحواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شئ بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذن كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع وأينا بعد أين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدا الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع يمكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول (والثاني) ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة الى الاستكمال بذاتها (والاعتراض على هذا) هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لا نطول به فنعود الى الغرض الذي عينتموه أخيرا ونبطله من وجهين (أحدهما) ان طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى وأنه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فأستوفيها بالنوع وأن فيه استكمالا وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان

والجوهران كان خاليا عن جوهر آخر فصورة وان كان محلا فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل ولا يجوز أن يكون الصادر الاول من المبدا الاول عرضا لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا أول لكان علة أو شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا أول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلول الاول يجب أن يكون علة ومؤثرا فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبول فقط وأيضا لو كانت المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من أن المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لها اما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول نفسا لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حينئذ اما بواسطة أو بلا واسطة فيدور فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان أمرا بسيطا في ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته اليه بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مبدئه وتعقل لذاته وتعقل لمبدئه فصدر عنه بهذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري فتفاض عليها من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا (والثاني) هو انا نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكروه من استيفاء الاوضاع والاين كيف ومن الممكن لها الحركات الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما أمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليه أنبياءه وأولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبعه السكون احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير لانه كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة ولا يتعبه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد يحصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الا أصل الاختلاف وأما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي أشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا بالغرض وهو ممكن (اما هذه) فترجع الى اثبات علم المخلوقات بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما يعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد استدلوا فيه) بان قالوا ثبت أن الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه

منحصرة في أربع جمل عن كل واحدة ما يهيئها لقبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز وما يلي جهة المحيط الى أن ينفصل حشو الفلك الاخير الى أربع كرات مختلفة الصور فتنال الصور من واهبها وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة كون الثابت علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شئ يشتمل التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب أن يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات تحصل فيها من البرودة والحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت لموضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخينه وبتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن أو اصعاده وبسبب التخلخل أو الصعود اخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية الناطقية فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال (والاعتراض عليه أن يقال) لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول جسما (قولهم) لانه مركب من المادة والصورة (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا متداخل الاقطار كما هو رأي أفلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد عرفت ضعفه ولو سلم أنه مركب منهما فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول المادة (قوله) لان المعلول الاول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد

اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر عنها شئ فان كل موجود بالفعل معين جزئي والارادة الكلية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها الا جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به سواء كان جزئيا أو كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة ثم على الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب للبعض فاذن الاسباب والمسببات في سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة فبهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع في المستقبل لانا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا أن النار ستلاقي بالقطن مثلا في وقت معين فنعلم احتراق القطن ومهما علمنا أن شخصا سيأكل فنعلم أنه سيشبع واذا علمنا أن شخصا سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم أنه سيستغني بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل العلم بجميع المسببات الا أن السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها ولهذا زعموا أنه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شئ فربما بقي ذلك الشئ بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاة الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها الى أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما هو مثل الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم ببعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبذر فالبذر سبب للسراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا) أن الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما يورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) أن النبي أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضا الا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح

لا يصدر عنه الا الواحد فعلى تقدير تمامه انما دل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فحينئذ يجوز أن تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرطا لوجودها (فان قلت) الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا أو واسطة لزم الدور (قلت) الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة عندهم فيجوز أن تكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الاول صورة ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت آنفا ان المعلول الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما ذكره أن يكون التشخص لازما للوجود لا أن يكون الوجود موقوفا على التشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشئ لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم أن فعلها وتأثيرها مشروطا بالمادة فلا نسلم ان كونها واسطة مشروط بها ولكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلم استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول احد هذه الامور الاربعة أن يكون عقلا لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشئ الواحد قابلا لشئ وفاعلا له وهو غير جائز (قلنا) سيجئ الكلام فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لصدور الكثرة عن الواحد كامكان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدأ الاول فيه من السلوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز أن يكون مبدأ الكثرة بحسبها (وأجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت

المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما أردنا أن نورده ليفهم مذهبهم (والجواب) أن نقول بم تنكرون على من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك به في الشرعيات بقي التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل (وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا) فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الأينات الممكنة لها كما ذكرتموه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثمة الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهوي الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضا توابعها ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته فينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه واذا مشى في شمس فينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعدة وهو هوس لا يقبله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى

الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت) لم لا يجوز أن يكون ماهو بالقياس الى غيره مبدأ لغيره آخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فعلى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرورة أن المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدوره باعتبار جهة أخرى مقيسة الى ٦٣ غير آخر ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العلل والمعلولات أو ينتهي الى ماهو المطلوب وهو أى ماذكره الحكيم المحقق مردود بانه ان أراد أن الحكم السلبي وتعقل الاضافة لا يكون الا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولكن لا نسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر أنه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الذهن دور أصلا وان أراد ان نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلم في الاضافة فلا يسلم في السلب فان انتفاء الشئ عن الشئ لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ماتقرر في المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان وجوده الخاص عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز أن يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدأ لامر وباعتبار الوجود المطلق مبدأ لامر آخر فيحصل باعتباره التكثر في معلول المبدأ الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور أمر عنه وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحيثيات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأ لصدور الكثرة بل لابد من أمور موجودة بها تصدر عن المبدأ الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب ولا الاضافات

هذا يرجع هذا التحكم على أنا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشئ عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي المسبب اما بواسطة أو بوسائط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها أن تدرك جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا أقبلت النفس الانسانية على شئ واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الفلكية فنقية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبم عرفتم انها الاشاغل لها وهلا كانت عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورها عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا ومانعا فمن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما أردنا أن نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي (أما الملقب بالطبيعيات) فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها لتعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى أصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الاول) نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان (الثاني) نعرف فيه أحوال أقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعها وعلة استحقاق كل واحد منها موضعا معينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه أحوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشوء والبلى والاستحالات وكيفية استيفاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

لان تكون منشأ الصدور الى المعلول وأما الامكان والوجود والوجوب التى عدت جهات فى صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعقلها لانفسها وتعقلات تلك الاشياء أمور موجودة فالمعلول الاول يتعقل مبدأه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات أخر بعددها فحصل من هناك كثرة وأما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه بتوسط العقل الاول علم بمبدئه ومبدؤه علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلول الاول بمبدئه علمه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوده وهو كما يعلم مبدأه يعلم ذاته أيضا بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التى هى غير متقررة فى ذاته وهو جرم الافلاك ونفسه والعقل الثانى وهكذا الى ان تنتهى سلسلة العقول ونحن نقول له لم لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ الصدور الكثير عن الواحد ومن أين يلزم ان منشأ كثرة المعلول ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على أن الفاعل فى أمر موجود لا بد ان يكون موجودا وأما الامور التى لها مدخل فى التأثير فما شهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود المطلق وغيره من السلوب منشأ الصدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكرتموه بالكلية (واعتراض الامام حجة الاسلام الغزالى رحمه الله) على ما ذهبوا اليه فى كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد بوجوه (الاول) أن امكان المعلول الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل فى المبدأ الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذى هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه

(الثامن) فى النفس الحيوانية والقوى الدراكة وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء (وأما فروعها) فسبعة (الاول) الطب ومقصوده معرفة مبادى بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة (الثانى) أحكام النجوم وهى تخمين فى الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملك والمواليد والسنين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخيلته القوة المتخيلة بمثال غيره (الخامس) علم الطلسمات وهو تأليف القوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا فى العالم الارضى (السادس) علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية ذوات الخواص لتحدث منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا فى شئ من هذه العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربع مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس فى المقدور ولا فى الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر فى جميع الطبيعيات (والثانية) فى قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة فى الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه فى كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلى (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هى اذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع فى الاولى من حيث انه ينبنى عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك وأولوا ما فى القرآن من احياء الموتى وقالوا أراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يده موسى شبهات المنكرين وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا ثلاثة أمور (أحدها) خاصية فى القوة المتخيلة فانهم زعموا أنها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل وذلك فى اليقظة للانبياء ولسائر الناس فى النوم فهذه خاصية النبوة التى هى للقوة المتخيلة (الثانية) خاصية فى القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكى اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر فى ذهنه حد النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفى النتيجة والناس فى هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهى طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهى طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات أو لاكثرها وفى أسرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك

منشأ الكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين أحدهما ضرورة أن النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود الذى هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علة فاعلية فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على أمر وجودى هو نفس الذات لما ذكر من الدليل يطلق على معنيين آخرين أحدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلاهما ليس فى المعنى الاول بل فى الآخرين ولا يتصور ان يكون شئ منهما نفس المبدأ لان الاقتضاء أمر اعتبارى والاستغناء أمر سلبى فلا يكون شئ منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ماذكر من المحذور ولم يجوز أن يكون المبدأ الاول باعتبار هذا الامر غير ما كان سببا له من حيث هو وستسمع ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ماذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم الدور وفيه نظر واما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

ان يصدر عن المبدأ الاول باعتبار ذاته عقل أول ثم يصدر عن المبدأ أيضا باعتبار استغنائه عنه أمر آخر (قلت) هم لا يعنون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات فى المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما نزاعهم فى كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بها قبل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ما له سلب الاحتياج الى الغير ولا ينفع فى التعبير عدم التعرض لحرف السلب اذ الاعتبار للمعانى لا للالفاظ وفيه أيضا نظر (وماذكره الامام الغزالى رحمه الله)

بالكمية فى جميع المطالب أو فى بعضها وفى الكيفية حتى يتفاوت فى السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية تستمر حدسها فى جميع المعقولات وفى أسرع الاوقات فهى نفس النبى الذى له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج فى المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذى وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنتهى الى حد يتأثر بها الطبيعيات وتتسخر لها ومثاله أن النفس منا اذا توهم شيأ خدمته الاعضاء والقوى التى فيها حركة فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيأ طيب المذاق تحلبت أشداقه وانتهضت القوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه الى السقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس الى حد تخدمه القوة الطبيعية فى غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة فى بدنه الا أن له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك فى جبلته فاذا جاز أن تطيعه أجزاء بدنه لم يمتنع أن يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض لتخسف بقوم وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة فى الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكنه انما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول ولا ينتهى الى أن ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذى لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن لا ننكر شيأ مما ذكروه وان ذلك انما يكون للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض فى هذه لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شئ فلنخض فى المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق بل فى المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته (والنظر فى هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول) فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق فى القطن مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه (وللكلام فى المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) أن يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد

من ان وجوب الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن أن ينفى وجوب الوجود و يثبت الوجود غيره وجه لان الوجود الذى يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفى الوجوب الذى يمكن اثباته مع نفى الوجوب هو الوجود المطلق (الثانى) أن تعقل مبدئه اما أن يكون عين المعلول الاول أو غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا فى العبارة وان كان غيره فمثل هذه الكثرة موجودة فى المبدأ الاول فانه يعقل ذاته و يعقل غيره فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز أن يكون اعتبار هذه الكثرة مبدأ التكثير وزعم بعضهم ان علم الله تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطوف علمه بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة فى المبدأ الاول باعتبار علمه بذاته و بغيره وبينوا كيفية هذا الانطواء بانه يعلم ذاته على ما هى عليه وذاته وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى علمه بها فى علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ لم يعلم نفسه على ما هى عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته ولا يؤدى ذلك الى كثرة فى ذاته وفى علمه (قالوا) وان شئت زيادة ايضاح فاعتبر بحال الانسان فان له فى العلم ثلاثة أحوال (أحدها) أن يفصل صور المعلومات فى نفسه (وثانيها) أن يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون له فى نفسه علم حاضر (وثالثها) ان تحضر عنده حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل فاذا خاض فيه فصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذى حصل له عقيب السؤال وليس فى هذه الحالة علوم متعددة بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطو فيه العلم باجزاء الجواب فعلم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد لان التغير الذى هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به منطويا تحت علمه بذاته فانا نعلم قطعا ان الانسانية

القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فاما النار فهى جماد لا فعل لها (فما الدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة سواه اذ لا خلاف أن ايجاد الروح والقوى المدركة والمحركة فى نطفة الحيوانات ليس يتولد من الطبائع المحصورة فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة فى الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى هى فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشئ لا يدل على انه موجود به (بل نبين) هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان فى عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح أجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل فى عينه بصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب فى انطباع الالوان فى بصره فمن أين يأمن الخصم أن يكون فى المبادى للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هى أجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت أو غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة حتى قالوا انطباع صور الالوان فى العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا فى كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعى أن النار هى الفاعلة للاحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب (المقام الثانى) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادى الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادى أيضا تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضئ به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس و بعضها يتصلب و بعضها يبيض كثوب القصار و بعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات فى المحل فكذا مبادى الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير من القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم فى النار مع عدم الاحتراق و بقاء النار نارا انزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك يخرجه من كونه نارا

أو

أو يقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا أو شيأ لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك (والجواب) له مسلكان (الأول) أن نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم فى ذلك فى مسئلة حدوث العالم واذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة (فان قيل) فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة و جبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا فى بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا أو لو ترك غلاما فى بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شئ من هذا فينبغى ان يقول لا أدرى ما فى البيت الآن وانما القدر الذى أعلمه انى تركت فى البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه أو انى تركت فى البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شئ وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها أن تخلق من شئ فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الآن قيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه فى السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شئ ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال فى تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هى ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبى من الانبياء بالطرق التى ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامى فيعلم انه ليس يعلم الغيب فى أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العادة بايقاعها فى زمان تخرق العادات فيه انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشئ ممكنا فى مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى فى سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه فى بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله فى ذلك الوقت فليس فى هذا الكلام الا تشنيع محض (المسلك الثانى) وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو أنا نسلم أن النار خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى شخص فى النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها أو تبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها أو

والضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب أن يكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر وغير منطو تحته بخلاف الانسانية والناطقية فما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوى فيها تحت ذلك الامر البسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا له فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا (فان قيل) معلولات الأول وان كانت لازمة له غير مقومة لذاته الا أنها داخلة فى مفهوم كون الذات مبدأ للغير والمقصود أن علم الأول بكونه مبدأ للغير منطو تحته العلم بالغير وعلمه بكونه مبدأ للغير علم اجمالى كعلمنا بالمسئلة التى علمناها قبل ثم غفلنا عنه ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة هى علم بالمسئلة وينطوى تحته العلم باجزائها كذلك علمه تعالى بكونه مبدأ للغير (قلنا) فحينئذ يمتنع كون العلم بكونه مبدأ للغير نفس الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينها فان المبدئية اضافة لازمة لها بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدئية عين العلم بالذات لكان علم العقل الأول بكونه معلولا للأول وعلمه لما عداه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه بمبدئه جهة كثرة وتعدد بها يصلح أن يكون منشأ للكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلول الأول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير جهة كثرة فيه يصدر باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الأول انه هو لا يعقل الغير فالسؤال الثانى ساقط عنهم الا أنه لا اعتداد بهم ولا بمذهبهم وليس كلامنا معهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته صور الكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه أما علمه بذاته فلانه عين ذاته وأما علمه بمعلولاته فلانه عين معلولاته فلا يتصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل أيضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة على معلولاتها سببا يصلح أن يكون مبدأ للكثير وعلمها بما فوقها من عللها من قبيل العلم الحصولي وباعتباره تحصل فيها جهة كثرة تصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاول والعقول آلات ووسائط في ايجاد سائرها وسيأتي تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعني السؤال الثاني ساقط عنهم أيضا الا انه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلة لفيضان الكل منه وأيضا يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري أن لا يكون علمه تعالى بالاشياء أزليا لان وجود أكثر الممكنات انما هو فيما لا يزال اللهم الا أن يدعى ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية حصول
أزلا بناء على انها عالمة بمبادي الاشياء أعني العلة الاولى وسائر ما يستند اليها من العقول والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها معلولة له فتكون معلومة له فلا يلزم خلوه في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة وأما من يدعى ان علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انها علم للعقول كذلك هي علم للاول تعالى وهذا (قال الامام الغزالي) المعلول الاول ينبغي أن

يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فانه لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك ينكره وانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق وأثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقلب العصا ثعبانا ممكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادي عند اقتراح النبي (قلنا) وما سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصراف همة النبي اليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخير فهذا كله لائق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس أوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفأر والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا بل لا تفيض على كل محل الا ما تعين قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع وأحدثوا بها أمورا غريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت عن ضبط مبادي الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن أين تعلم استحالة

لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته لان علة ذاته واحد حقيق عندهم والواحد الحقيق لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغني عن العلة لامتناع تعدد الواجب وليس أيضا من ضرورة المعلول الاول ككونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ ليس له علة حتى تحصل بها وليس أيضا واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلول (قال) وهذا لا مخرج منه ويمكن التفصي عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر تعقل المعلول الاول مبدأه من المبدأ الاول فانهم لم يمنعوا من كون الواحد مصدرا للكثير اذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الاول بواسطة تعقل المعلول الاول ذاته ومبدأه تعقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشعر بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف من حيث هو هو ليس مما يستغني عن العلة كما يذكره فيما بعد والامكان سببه الماهية باعتبار الوجود وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج قبله فيلزم تأخر الامكان عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلول الاول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدا الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح أن يكون مبدأ حقيقة للكثرة (وجوابه) ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعقل الشيء غيره فان التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير غائبة عنها (الرابع) ان جرم الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وأنتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق ببصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه أيضا من المحالات ما لا حصر له (والجواب) أن المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور أما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الجماد عالما ولا يدرك به شيئا محال فهذا وجه استحالته (واما قلب الاجناس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب كدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا أردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة أخرى فرجع الحاصل الى أن صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى يحدث

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدراله (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايران وليس احدهما علة مستقلة للاخرى حتى تكون احداهما واسطة الاخرى من غير علة زائدة (وثانيها) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص فى الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لابد له من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده

وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز فيه أن يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة (وثالثها) ان الفلك الاقصى فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا يتبدل وضعهما أصلا بخلاف النقط الباقية المفروضة فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء فلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين وان كان مختلفها ففى بعضها خواص ليس فى البعض فما مبدأ تلك الاختلافات (قال) وهذا أيضا لا مخرج عنه (والجواب) ان معلولات العقل الاول لما كانت فى بادئ النظر ثلاثة الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثانى اكتفوا بالجهات الثلاث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه باعتبار امكانه لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة فى هذه الثلاثة ولان امكانه كاف فى صدور الفلك بل لان المعلول فى الظاهر ثلاثة وان الامكان له دخل فى صدور الفلك باعتبار كونه جهة الصدور زيادته حتى انهم صرحوا فى مواضع غير معدودة بان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام الرازى من ان لجسم الفلك من كل مقولة من الاعراض نوعا واحدا وأنواعا من الكم والاين والمتى وأن يفعل وأن ينفعل فاذا أسندنا هذه الاشياء الى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا الى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال اذا جاوز الموجود الاثنين والثلاثة ينفتح باب الكثرة فى المعلولات فيجوز أن تصدر الهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدر اعراض مختلفة

من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل فى نفسه مهما أحلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لانا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين أحدهما فى حالة والآخر فى حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها فى حالة وايجاد الحركة دون القدرة فى حالة أخرى وأما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثانى كما سبق (مسئلة) فى تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع فى الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم (والخوض) فى هذا يستدعى شرح مذهبهم فى القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هى الحواس الخمس وهى معان منطبعة فى الاجسام أعنى هذه القوى (وأما الباطنة) فثلاثة (احداها) القوة الخيالية فى مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الابيض لم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلابد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران أعنى اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى وكانت القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لابد لوجوده من مادة أى جسم والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسما ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون فى جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن يكونا فى الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا فى الاجسام أيضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذا محله التجويف الاخير من الدماغ (اما الثالثة) فهى القوة التى تسمى فى الحيوان متخيلة وفى الانسان مفكرة وشأنها ان تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعانى على الصور وهى بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعانى ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل أن فرسا يطير وشخصا رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتى لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور ثم زعموا أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التى بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف

الماء

الماء فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى التى اذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بعثت القوى المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضارة أو نافعة طلبا اللذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهى قوة تنبعث على تحريك تدفع به الشئ المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذى فيه القوة أو ترخيها أو تمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل واما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل لان النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهر فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هى مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان وأما العالمة فهى التى تسمى النظرية وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون أحوال الامرة ووجودا آخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة انبها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل وهى جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغى أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية هيآت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هى الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيآت تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها فى غرضنا وليس شئ مما ذكروه مما يجب انكاره فى الشرع فانها امور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها (وانما نريد) أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين فى تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فنطالبهم بالادلة (ولهم) فيه براهين كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهى محصورة وفيها آحاد لا تنقسم فلابد وان يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شئ لا ينقسم ويمكن ايراده هذا على شرط المنطق باشكاله (وايراده أن يقال) ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه أيضا منقسم

غير محصورة بعضها الى بواسطة الصورة وبعضها بواسطة البعض وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو اما لكون هيولاه غير قابلة الا لذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص واما أن الفلك الاقصى فيه نقطتان لا تتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا تحرك على الوجه الذى تحرك عليه فانه يستحيل عقلا أن يصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لارادة المبدأ المحرك بقى الكلام فى مخصص الارادة منهم من قال أصل الحركة للتشبه بالمبادى العالية فى أن يحصل له بالفعل الكمالات التى يمكن حصولها له كما ان المبادى العالية قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة للعناية بالسافلات قالوا ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذى تحرك عليه كان التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام الواقع فى الانواع العنصرية على ما ينبغى فلذلك اختار المبدأ المحرك الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خيرا لو اراد أن يذهب الى موضع له مهم ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيريته تحمل على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك ههنا ورده الآخرون بان كل ما يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض أولى به فلو كان اختيار الخصوصية لاجل السافلات كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضا للنفع فى السافلات وأنتم لا تقولون به وذهب والى انه لما كانت حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذى وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ المحرك تلك الحركة على سائرها ورد هذا الوجه أيضا بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذن استحال أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق فى

لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر أيضا في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال فنقسم بنقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم أيضا انه كيف تكون النفس شيأ واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها) ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين وان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس البهائم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان أمكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقرونا بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فان أدركت بجسم فلينقسم وياليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذ انتقض به أحد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة أو ما ذكروه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها فيحتمل أن لا يحصل التشبه الا بخروج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غرضا للحركة الجزئية بل يجب أن يكون الغرض منها أمرا جزئيا يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئي لما ان العقول البشرية قاصرة عن اكتناه أمثال ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل أن تكون هيولى كل فلك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة فاختارها على السكون لحصول الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك تعين المنطقتان للقطبية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعدما بين الاول والآخر في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور أن تكون طبيعة الهيولى قابلة لاحداهما دون الاخرى نعم لو كان ثمة أمور مخالفة لامكن أن يقال هي تقبل الحركة صوب أحدها دون الآخر (الخامس) انهم ذهبوا الى أن فلك الثوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار ماله من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف ونيف وعشرون كوكبا فيلزم اسناد الكثير الى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسام انهم لم يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة فيجوز أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة (لانا نقول) هم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا انهم جوزوا انحصارها فيها بل جعلوا الانحصار احتمالا راجحا وغرضنا بيان أنه لا يصلح لان يكون محتملا على أصولهم (لا يقال) لم لا يجوز أن يكون في العقل الثاني جهات متكثرة لم نطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة انهم لم يقطعوا

بانقسام محله والحال في لفظ الانطباع اذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في حواليه فينقسم بانقسامه فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه وانما ينكر كونه معلوما يقينا علما لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المادة منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ الانطباع فنعدل الى عبارة أخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار أولى من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام اما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المباينات مباين وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شئ وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأسره فمعلوم أن كل واحد من الاجزاء ليس هو جزأ من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا أمثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض على هذا ما سبق) فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليست أمرا مقدورا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها الى أجزائه وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي فان الشاة أدركت شيأ سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد أدركته بجسم مقدر فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان كما في الاول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) ان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والارادة أيضا في ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وترى الكتابة في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد شلل اليد

بان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلاث أو الاربع (لانا نقول) اذا جاز أن يكون في المعلول الثاني جهات متكثرة لم نطلع عليها فليجز أن يكون في المعلول الاول أيضا كذلك فيحصل به الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الاول باعتبار تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لانهم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة لكنهم جزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) جزمهم بانها لا تكون أقل من العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المشبه به واحدا لكان الكل يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة والبطء (لانا نقول) بعد تسليم ان حركتها للتشبه فلا نسلم ان اختلاف الحركات يدل على تعدد المشبه به لجواز أن يكون المشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبه لابد لهم من بيان لنفي هذا الاحتمال وأيضا لا يثبت وجود العقل العاشر اذ ليس ذلك بتشبه به حتى يدلنا على وجوده فيجوز أن يكون العقل التاسع الموجد للفلك التاسع موجدا للعالم العنصري بواسطة حيثيات واعتبارات لم نطلع عليها (السادس) ان الامكان طبيعة واحدة لا تختلف الا بالمشخصات فكيف صدر عنه تارة الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري ولم يصدر عنه تارة شئ أصلا كما في امكان زيد مثلا واي مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين وجود الفلك الاقصى

وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيآن آخران ولا يلزم ذلك في انسان (وجوابه) أنهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول أوجب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه يوجب ذلك ولا يلزم ان يفعل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانه متحدا بالحقيقة لان العقل الاول مخالف بالحقيقة لسائر الانواع عقولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة

امكانه ذلك بل شئ أصلا وأما قوله وأى مناسبة بين امكان العقل الاول و بين وجود الفلك الاقصى فنقول توجيه لان المقصود بيان جهات متعددة فى أمر بسيط يصير بها مبدأ للكثير لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة و بين الصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة فى أكثر الاشياء فكيف فى المبادى العالية وأما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيآن آخران ولا يلزم فى انسان فقد عرفت جوابه مما قلنا فى الامكان هذا ماذكره الامام الغزالى من الاعتراضات عليهم فى هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ماذكر فلا نطول الكلام بذكرها (قال الامام الغزالى) ماذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تلبيس منهم اذ لا يتصور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثة أوجه وجه فى الفاعل ووجه فى الفعل و وجه فى نسبة مشتركة بينهما أما الذى فى الفاعل فهو انه لابد أن يكون المؤثر مختارا مريدا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار وأما الذى فى الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له تعالى وأما الذى فى النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا منه وفعلا له تعالى ثم قال ولنحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصول كلامه فى الاول هو ان الفاعل ذلك عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو مجازف أو متوسع فى التجوز توسعا خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا بمجرد الاشتراك فى النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما عرف فى موضعه وتقسيم الفعل الى الارادى والطبيعى غير صحيح على

وتتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان فى جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان فى بغداد وان كان هو فى جزء من جملة بغداد لا فى جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحل جزأ من القلب أو الدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ و يكون الانسان فى حالة واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ فى محل لا يضاده ضده فى محل آخر كما تجتمع البلوقية فى فرس واحد والسواد والبياض فى العين الواحدة ولكن فى محلين ولا يلزم هذا فى الحواس فانه لاضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغنى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل أن يكون الحكم فى غير محل العلة والعالم هو المحل الذى قام العلم به فان أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو فى بغداد وان كان هو فى بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة نعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين و تضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر على محال العلل ولا يتخلص على هذا قول القائل ان المحل المتهيئ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد يتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم فى قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهى معان تنطبع فى الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شئ واحد بوجود الشوق فى محل والنفرة فى محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهى النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع فى الجسم كما فى البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالى محال فانه يعقل نفسه فالمقدم محال (قلنا) نسلم ان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالى وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه و يعقل أنه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ماذكرتموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون ابصاره لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا جائز (والثانى) وهو أقوى انا سلمنا هذا فى الحواس ولكن لما قلتم اذا امتنع

صفيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان معناه انظرا الى معناه الحقيق الان عدم استنكاره باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقته أعنى قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تذكير على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختياري و يكون ذكر الاختياري لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناهما مجازا او يكون قوله بعينه و بلسانه دفعا لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا تسهل وامثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة ولا ارادة في شئ منها بدليل انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين ارادي وغير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي فان من ألقى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل يطلق على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يضف القتل الى المريد نفسه لغة وعرفا وعقلا وكونه تعالى سببا لوجود كل موجود سواه بطريق الايجاب لا يصح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وصنعا له اذ ليس تسميته له بطريق الاختيار عندهم ومحصول كلامه في الثاني ان الفعل هو الاحداث واخراج الشئ من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث أعنى كون الوجود مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل أولا ترى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا يجوز وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا قديمين وأن يكونا حادثين (فان قيل) الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا

ذلك في بعض الحواس لم يمتنع في بعض وأي بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة وكذا الذوق ويخالفه البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو اطبق أجفانه لم ير لون الجفون لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا و يخالف سائرها في انها لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالابصار لما أدرك آلته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلة فدل انه ليس آلة له ولا محلا والا لما أدركه (والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذي قبله) فانا نقول لا يبعد أن يدرك الابصار محله ولكنه حوالة على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفترق الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن نحكم من جزئي معين على كلي مرسل ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة على كلي حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقرؤا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به فلعل للعقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محلها والى ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس فما ذكروه ايضا ان أورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به (فان قيل) لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يخلو أن يعقلهما جميعا كما أنه لا يخلو عن ادراك نفسه فان أحدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه أبدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا في جسم فينبغي أن لا يعقل ذلك الجسم أبدا او لا يدركهما أبدا وليس واحد من الامرين بصحيح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو أن الادراك الحال في محل انما يدرك المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه أبدا وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك أبدا اذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى اليه كما أنه لما كان يعقل نفسه عقل نفسه أبدا ولم يغفل عنه بحال (قلنا) الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده و جسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكروه لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه و يعلم أن قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره أقرب منها

سلمتم جواز كون المعلول دائما بدوام العلة فلم يبق معهم منازعة فى المعنى بل فى اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس الا انهم يخالفون الاسلاميين باطلاق هذه الاسامى من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازى على كون الحدوث شرطا فى كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود متأخرة عنه فلو كان شرطا فى الفعل وهو متقدم على الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقا بالعدم ليس معناه المتبادر ليرد ما ذكر بل المراد كون الشئ بحيث لو وجد لكان حادثا وهذا المعنى ليس متأخرا عن وجوده لا يحتاج اليه فى دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطا فى الفعل بمعنى التأثير والايجاد كيف وقد جوز ان يكون المعلول مع العلة قديمين بل فى تسمية التأثير والايجاد فعلا لادعائه ان معنى الفعل هو الاحداث واخراج الشئ من العدم الى الوجود هذا ولا يخفى عليك ان ما ل ماذكره فى الوجهين ليس ردا لمذهبهم ولا ابطالا لمعتقدهم بل هو نزاع معهم فى امر لفظى لا حاصل فى نقده ولا طائل فى رده مع ان الثانى اعنى اعتبار الحدوث فى مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن المناقشة فى دليله والتزامه بان قول العرب النار تحرق والثلج يبرد وامثال ذلك من قبيل المجاز خروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد عن الانصاف الواجب رعايته فى المناظرة مع انه لا ضرورة فى ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبرا فى مفهومات هذه الالفاظ وهو فى محل المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقى ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف فى حدوثه على امرين احدهما ارادى والآخر غير ارادى اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادى مدفوع بانه ان اراد انه يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال يروى السقاء كذلك يقال يروى الماء بل الثانى اشهر فى الاستعمال واظهر عند العقل وان اراد انه يضاف الى الارادى كما يضاف الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكر من انه من

يدعى

الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فاذ كره من انه ينفك عن الجسم تارة وتارة لا ينفك عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوى الدراكة بالآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على الفعل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفسد مزاج الاجسام فتكلها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهما ربما يفسدان ويمنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفى والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر فى القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها فى بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول) لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الامور فليس ما يثبت منها للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يجدد قواها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن اذا الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية فى اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهما بان انه يقوى مع ضعف البدن فى بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالى لا ينتج (فانا نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالى محال فالمقدم محال واذا قلنا التالى موجود فى بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا (ثم السبب فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخذت تتفكر فى معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل بمجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب آلة العقل شئ او يصيب ذاتها آفة والسبب فى كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا مرض فى الدماغ وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتى فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر فى معقول عن معقول آخر وآيته ان المرض الحال فى البدن ليس يتعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من رأس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم (والاعتراض) ان نقول نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى فى ابتداء العمر وبعضها فى الوسط وبعضها فى الآخر وامر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا ان

الحق انما نافى الذارفات يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه يجوز ان يكون ذلك لخصوصية القتل لا مطلقا وغاية ما يرجع اليه كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم ولهم أن يقولوا نريد بالفاعل المؤثر مطلقا باى وجه كان بارادة أو بغير ارادة وبالفعل الاثر تارة والتأثير أخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم أولا وسواء كان التأثير احداثا أو ايجادا من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين فى لغة العرب لما أردناه فهما حقيقتان فيما أردناه والا فمجازان وأى فائدة لنا فى كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما أردناه من المعنى أو أى ضرر فى مجازيتهما بل لو لم يوضع هذان اللفظان لشئ أصلا لم يكن فى ذلك ضرر لنا وأى حاجة لنا الى التلبيس فى معتقدنا فانا نصرح جهارا بأن المبدأ الاول موجب لا مختار وان العالم قديم لا محدث بل ندعى منادين باعلى أصواتنا ان الاختيار على الوجه الذى يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس ومحصول كلامه فى الثالث أعنى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم اشرط مشترك بين الفاعل والفعل وانهم زعموا أن الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى على أصلهم (فان قالوا) العالم بجملته غير صادر عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه يسمى فى لسان الشرع بالملك وفى عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك ثالث ونكثر الموجودات بالتوسط (قلنا) فيلزم أن لا يكون فى العالم شئ واحد مركب من آحاد بل تكون الموجودات كلها آحادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيأ واحدا وليس احدهما علة للآخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ننقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ

يدعى الغالب ولا بعد أن يختلف الشم والبصر فى أن الشم يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان تساويا فى كونهما حالين فى الجسم كما تتفاوت هذه القوى فى الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف أمزجتها ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف فى حق الاشخاص وفى حق الاحوال ويكون أحد الاسباب فى سبق الضعف فى البصر دون العقل ان البصر أقدم منه فانه يبصر فى أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الراس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الراس أقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجارى العادات فلا يمكن أن يبنى عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال التى فيها تزيد بها القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يؤثر شئ من ذلك يقينا (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا رأينا صبيا انفصل من أمه فيمرض مرارا ثم يذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شئ من الاجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المنى فقط ولم يبق منه شئ من اجزاء المنى بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع أجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته (الاعتراض) ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه كما يقال فى الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى فى الصبى الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقى فيه أجزاء من النطفة فاما ان ينمحى عنه فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما بقى كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون بقاء المنى مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب فى موضع رطل ماء ورد ثم صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا اختلط به ثم أخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم أخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فنحن فى المرة الاخيرة نحكم بان شيأ من الماء الورد الاول باق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شئ من ذلك الماء لانه كان موجودا فى الكرة الثانية والثالثة قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب الغذاء فى البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهى صب الماء فى هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التى يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد فى مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووصفه ومكانه بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان فى العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شئ يشاهده

الاوّل بسيط وفي المعلولات مركب فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبدا الاوّل فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيآن ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وذلك باطل لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض ولا يخفى عليك ان ما زعموه من ان المبدا الاوّل واحد من جميع الوجوه وان ٧٨ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم المركب من المختلفات معلولا له فاذا فرضنا مبدأ اوّل واحدا من جميع الوجوه وليكن (ا) مثلا وصدر عنه شي واحد وليكن (ب) فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شي وليكن (ج) وعن (ب) وحده شي وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيآن لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شي و بتوسط (د) وحده ثان و بتوسط (ج د) معا ثالث و بتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع و بتوسط (د) ثامن و بتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادى عشر وعن (ج د) معا ثانى عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا يكون العالم المركب من المختلفات معلولا له غايته انه لا يكون جميعه معلولا له بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم العلل فان الامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا اذا القى انسانا آخر في النار فمات كان القاتل هو الملقي وان كان بتوسط النار ولا ان يوجد شيآن ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر ثم ما ذكروه في كيفية صدور الكثرة من المبدا الواحد لا يخلو عن وجوه من الخلل كما عرفت ﴿الفصل السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذى هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها﴾ قال الامام الغزالى من كان

الحس شخصا فيحصل منه في العقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تقسم اوصافه الى ما هو ذاتى مثل الجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما هو عرضى له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلى المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغى ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت للذى حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلى الذى وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلى على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذى ادركه الحس اولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد المفرد الذى ادركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة اخرى كما اذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة اخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة اخرى بل الصورة التى انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد المياه فقد يظن انه كلى بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا اخرى تماثلها في كل شى لم يتجدد له صورة اخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شى جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقد يرى يدا اخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر فما تساوى فيه الاوّل لا تتجدد صورته اذ تلك الصورة هى هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلى في العقل والحس جميعا فان العقل اذا ادرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في الخيال بادراك صورة الماء في وقتين وكذا في كل متشابهين وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شى لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع من المادة هو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه (ولهم دليلان احدهما) قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن او بضد يطرأ عليها او بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التى في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون

حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة آلة وفعلا بمشاركتها فالفعل الذي لها بمشاركة آلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم فسد بفساد البدن ويفوت بفوات ما وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها الى البدن وباطل أن يقال انها تنعدم بضدها اذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيأ حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه في مسئلة أبدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوه الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حالا في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهاني محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استفادت من الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو مهما اثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة او بغير واسطة ولا يكون هذا مدبرا لجسم ذلك ولا نفس ذلك مدبرا لجسم هذا فليس الاختصاص الا بعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الآخر والا فقد حدث نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول البدنين معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطل ببطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاي بعد في ان تكون شرطا في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخليها في لحظة

بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال باثبات العالم قديم غير محتاج الى صانع فمذهبهم أيضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم أثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (واقول) ان أراد أن قدم شيء ينافي معلوليته وكونه أثر العلة فممنوع كيف وقد جوزه من قبل وان اراد أن الصانع هو الذي أوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير ٧٩ تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة صانعا فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم (هذا) قالوا في اثبات مبدأ العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو من أن يكون ممكنا أو واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجوده وجود فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا للدور أو التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة تنقل الكلام اليها فاما أن يدور أو يتسلسل العلل الى غير النهاية أو ينتهي الى موجود لا علة له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز أن يكون ذلك الموجد جسما لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز أن يكون مركبا لان كل مركب محتاج الى علة ولاجزائه لان كلا من جزأي الجسم محتاج الى الآخر ولا نفسا ولا عقلا لان الواجب واحد حقيقي من جميع الوجوه والبسائط كذلك فتعين ان لنا موجودا خارجا عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعترض عليه الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين (أحدهما) انه لم لا يجوز أن يكون ذلك المبدأ شيأ من الافلاك وما ذكروه من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى (وثانيهما) انه لم لا يجوز أن يكون لكل علة علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل لا تتبين على أصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية

بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لامتناعه برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا أوّل لها وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها وأما المتكلمون فهم يمنعون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوز ونها فلا ينتقض بها على أصولهم وأجيب عنه بان الحوادث المتعاقبة التي لا أوّل لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين أجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجوده الاجمالي فيه غير كاف في التطبيق كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لوجودها مجتمعة وترتبها وضعا يجري فيها التطبيق ويتم البرهان فلذلك حكموا ببطلانه (فان قلت) النقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي لا نهاية لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموه (قلت) لا نقض بالنفوس الانسانية أيضا اذ ليس بينها ترتب بوجه لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من كون الاولى من احدى الجملتين بازاء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق الوهم الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار على الوهم والعقل ولقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة معا في علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام النقض على أصولهم (لا يقال) لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني أو لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لانا نقول) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هي مشتاقة بالجبلة الى تدبيره ثم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها وأما تعين نفس زيد لشخص زيد في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا أصلح لهذه النفس من الآخر لزيد مناسبة بينهما فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة الى مخصص ولا يضرنا أيضا في قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن (قلنا) مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم أم لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسئلة سرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو أن يقال ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم متمة فهو غير مسلم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والاربع فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه أولا ان موت البدن لا يوجب انعدامه على ما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل أن ينعدم بسبب ما أي سبب كان ففيه قوة الفساد قبل الفساد أي امكان انعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث مفتقر الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل العدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركب فيها فان فرضنا فيها تركيبا من صورة ومادة فنحن ننقل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد وان ينتهي الى أصل فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى نفسا كما نحيل العدم على مادة الاجسام فانها أزلية أبدية وانما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور عنها فانها قابلة للضدين

الزامهم بانه لا يتم على أصولهم الا يثبت وجود المبدا الاول فلى قوانينهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدا الاول أيضا عند الشيخ أبي على فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء أما أولا فلان الترتب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب أزمنتها بل منها ترتب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم (لا يقال) الترتب الطبيعي بين الحوادث انما هو في الوجود الاصلي دون الظلي (لانا نقول) علم المبادي العالية بالاشياء عندهم بسبب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتب الطبيعي بحسب الوجود الظلي أيضا وأما ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو بحسب أوصافه الثلاثة أعني المضي والحالية والاستقبالية على معنى ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلمها بأوقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتب بحسب الاوقات فينتظم برهان التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها وأما النفوس الانسانية فزعم بعضهم ان بينها ترتبا وضعا وطبعا فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على أصولهم بها اما وضعا فبحسب ترتب أجزاء الزمان الواقعة هي فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن فيرد الجريان باعتبار الترتب الوضعي بان جميع الآحاد لا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد يحصل منها آحاد في أزمنة مترتبة فلا يتصور الترتيب في الجميع بمجرد ترتب أجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب كنفس زيد مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية له لكنها من حيث انها مضافة

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهي ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون بغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود (بيانه) ان الصحيح البصير يقال انه باصر بالقوة أي فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة وان تأخر الابصار فلتأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجود بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشيء البسيط امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء وهو المراد بالقوة فيكون امكان الوجود أيضا حاصلا فان ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فلا نعني بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسئلة أزلية العالم وأبديته ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده فان المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس ﴿مسئلة﴾ في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم في الامور الاخروية ثم نعترض على ما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الألم مخلدا وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتا غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعمل ووجه الحاجة الى العلم أن القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها ان تتألم بفوات لذة النفس لكن الاشتغال بالبدن ينسيها نفسها ويلهيها عن ألمها كالخائف لا يحس بالألم وكالخدر لا يحس بالنار فاذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال

الى أزمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة و بدونها لاتكون مترتبة و باعتبار الترتب التطبيق بأن نفس
الاب علة لحركات مخصوصة هى علل معدة لحصول مادة الابن الذى له دخل فى حدوث نفس الابن فيترتب له حينئذ سلسلة من نفس
الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها أعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق
آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق ٨٣ الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها
لان الارتباط بينها انما
يكون بواسطة تلك
المعدومات فاذا انتفت لم
يبق بينها ارتباط وتعلق
بل كل منها موجود على
حيالها من غير توقف على
آخر فلا ينطبق بعضها
على بعض الا اذا لاحظ
العقل كل واحد منها
واعتبر بازاء الآخر وقد
عرفت عجزه عنها (فان
قيل) الحكماء برهان قاطع
على استحالة التسلسل فى
العلل غير برهان التطبيق
فيتم به اثبات المبدا الاول
للموجودات وهو انه لو
استند كل ممكن الى ممكن
آخر لا الى نهاية فجميع
تلك السلسلة اذا أخذت
بحيث لا يدخل فيها غيرها
ولا يشذ عنها شئ منها
لاشك انه ممكن لاحتياجه
الى اجزائه التى هى غيره
فله علة لامكانه وتلك العلة
لايجوز ان تكون نفسه
لامتناع كون الشئ علة
لنفسه والا لتقدم على
نفسه واستحالته
ضرورية ولا جزأه لأن
موجد الكل موجد لكل
جزء من أجزائه فيكون
ذلك الجزء علة لنفسه
وهو محال لما علمت فتعين ان تكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزأ من أجزاء تلك السلسلة النفس
اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع أيضا واقعا بغيرها اذ ليس فى المجموع شئ سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة
للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة فلا بد أن تكون علة لفرد منها اما استقلالا او
بدون استقلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير أو المتوسط والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على

انه لو شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا خفيا قاصرا
عما يقتضيه طباعها وذلك أيضا لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذى
فى فيه مرارة يستبشع الشئ الطيب الحلو ولا يشتهى الغذاء الذى هو أتم أسباب اللذة فى حقه فلا يتلذذ
به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انقطع عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله
مثال من عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك فزال
العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة أو مثال من اشتد عشقه فى حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو
نائم أو مغمى عليه أو سكران فلا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا
بامثلة مما شاهده الناس فى هذه الحياة وهذا كما لو أردنا أن نفهم الصبى أو العنين لذة الجماع لم نقدر عليه
الا بان نمثل فى حق الصبى باللعب الذى هو ألذ الاشياء عنده وفى حق العنين لذة أكل الطيب مع شدة
الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الجسمانية أمران (أحدهما) ان
حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل
وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به فى نفسها فى اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها
من رب العالمين فى الصفات لا فى المكان وفى رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب
ووسائط والذى يقرب من الوسائط رتبته لا محالة أعلى (والثانى) ان الانسان أيضا قد يؤثر اللذات
العقلية على الحسية فان الذى يتمكن من غلبة عدو والشماتة به فهو يهجر فى تحصيلها ملاذ الانكحة
والاطعمة بل قد يهجر الاكل طول النهار فى لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الامر فيه ولا يحس
بألم الجوع وكذلك المتشوف الى الحشمة والرئاسة اذا كان يتردد بين انخراق حشمته بقضاء الوطر من
عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينشر عنه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحقر ذلك محافظة
على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة ألذ عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا
خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخروية
أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله حاكيا عن الله
تعالى أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم
نفس ما أخفى لهم من قرة أعين فهذا وجه الحاجة الى العلم النافع ومن جملته العلوم العقلية المحضة وهى
العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع
لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهى صناعات وحرف كسائر
الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة فلتزكية النفس وان النفس فى هذا البدن مصدودة عن
درك حقائق الاشياء لا لكونها منطبعة فى البدن بل لاشتغالها ونزوعها الى شهواتها وشوقها الى مقتضياته
وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة
على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس فات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لان المفروض ان كل واحد من آحاد السلسلة علة مستقلة لآخر فتعين ان يكون فردا آخر من السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعا (قلنا) نختار ان علة السلسلة جزؤها (قوله) لان موجد الكل موجد لكل من أجزائه ان أراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا بنفسه لكل جزء من أجزائه فممنوع وان اراد ان موجد الكل يجب أن يكون موجدا لكل جزء من أجزائه اما بنفسه او باجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز حينئذ أن يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة للتسلسل وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة أخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني لا الى نهاية وهلم جرا (وما يقال) من ان المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شئ من أجزاء السلسلة الا اليه أو الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر (فجوابه) أن المعلوم انما هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركب الا ويستند اليه او الى ما صدر عنه فهو انما يجب في المركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما المركب من آحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزوم الفاعل المستقل بذلك المعنى ممنوع ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى بان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج عنه وفيما ذكرناه استقلال بهذا المعنى (فان قلت) أي جزء من السلسلة يفرض علة فعلته أولى منه بان يكون علة لها لان تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزأ منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير وتتم السلسلة وأما علته فهو يحصل له أولا وبالذات وبواسطته يحصل السلسلة

النفس ومؤذية من وجهين (أحدهما) انه اشتغاله بها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا وأسبابها ولذاتها وقد استلبت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة والف رئاسة واستأنس باولاد واستروح الى مال وابتهج بحشمة فقتل معشوقه وعزل عن رئاسته وسبي أولاده ونساؤه واخذ امواله اعداؤه واسقطت بالكلية حشمته فيقاسي من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور فان امر الدنيا غاد ورائح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات الا كف النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد على العمل والتقوى حتى تنقطع علائقها عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا وتستحكم علاقتها مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص عن سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فاماط أثر مفارقة الدنيا والنزوع اليها على قرب كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما ولكن ينمحي بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي أن يبالغ في امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا ولا ان يكون ممتنعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهمكا في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه التوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشريعة بالغت في تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم باشارته لا باختياره فتتهذب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق فيعذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطختها تلطخا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يتجدد الاسباب المهيجة فيمحو على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو من الالم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (وأما ما ورد في الشرع من الصور) فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ونحن نقول) أكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكنا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء

فتعين السكونة فلا تسلسل من غير محذور وهذا (قال الامام الغزالى) فى رد الاستدلال الثانى على استحالة التسلسل فى العلل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان أريد بلفظ الممكن غير ما أردنا فهو ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود

النفس وانما أنكرناه عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية فى الجنة والآلام الجسمانية فى النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف فى القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم أى لا يعلم جميع ذلك وقوله أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفى غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه أمثال ضربت على حد افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين (أحدهما) ان الالفاظ الواردة فى التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب فى الاستعارة وما ورد فى وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة (والثانى) ان أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بأدلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محالا فى قدرة الله تعالى فيجب الجرى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذى هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فنطالبهم باظهار دليلهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة أقسام اما أن يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التى هى عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أى امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم والبدن أيضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذى انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التى انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل الآدمى ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما أن يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما أن يقال برد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقهما ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذى يفرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عاد فلان الى الانعام أى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه أى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غيره بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد أى بقى موجودا خارجا وقد كان له كون فى البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم يكن شئ باقيا وشيآن متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود أو نسلك مذهب المعتزلة فيقال المعدوم شئ ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذى هو النفى المحض وهو اثبات للذات مستمرة الثبات

وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة وهى ذوات أوائل والمجموع الاول فقد تقوم ما لا أول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ولم تصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد انه له علة ولا يقال للمجموع انه له علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس فى النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد أن لم يكن أى له أول والمجموع عندهم ما له أول فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها وهى صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول بهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض هذا لفظه (واقول) الى

هذا احتشو كله اذ المراد بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة أو خارجة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه الى علة هى اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان نسبة تجويزه المشبه به الى الفلاسفة فى غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثة ذوات أوائل والمجموع لا أول له عندهم فقد تقوم ما لا أول له

بذوات الأوائل ليس بشيء إذ لم يقل أحد بكون مجموع الدورات قديما وكيف يتصور العاقل أن يقول المجموع الذي أحد أجزائه حصل اليوم قديم لا أول له فإن تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فقبل تحقق بعض أجزاء الجميع لا تحقق للجميع أصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث أفرادها على معنى أن قبل كل دورة دورة لا إلى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الجزئيات التي لا نهاية لها ولا ينافي هذا من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزء وإن لم يلزم أن يصدق على الكل إلا أنه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فإن بعض الأحكام قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

﴿الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى﴾ ولهم فيها مسالك (الأول) أنهم قالوا لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته وذلك لأن طبيعة واجب الوجود اما أن تقتضي لذاتها التعين أو لا تقتضي فإذا اقتضت كانت منحصرة في شخص لأن الطبيعة المقتضية للتشخص إن كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وإن لم تقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه إلى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك أنه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل القول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فإن قلت) حقيقة واجب الوجود ليس إلا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف إضافته إليها وأما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) إن أردت أن حقيقة واجب الوجود ليس إلا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فممنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا ممكنة التعقل أيضا وإن أردت أن حقيقة الواجب يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل منها تعينه فإن الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا لمجرد التجرد والانضياف إلى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود المجرد حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها (المسلك

إلى أن يعود إليه الوجود وهو محال وإن احتال ناصر هذا القسم بأن قال تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فتعاد إليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عود الإنسان ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه لأن الإنسان إنسان لا بمادته والتراب الذي فيه إذ يتبدل عليه سائر الأجزاء أو أكثرها بالغذاء وهو ذلك الأول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فإذا عدمت الحياة أو الروح فما عدم لا يعقل عوده وإنما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة إنسانية في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق إنسان فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أي عاد إلى حالة كانت له من قبل أي إلى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة وليس الإنسان إنسانا ببدنه إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان فيخلق منه نطفة يحصل منها إنسان فلا يقال الفرس انقلب إنسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقي إلا المادة (وأما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا أي عودا إلى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال إذ بدن الميت ينحل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل ماء وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن إن فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الأقطع ومجدوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فإعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان وقد جرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لأن مادة واحدة كانت بدنا للمأكول وصارت بالغذاء بدنا بعد ذلك للآكل ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد (والثاني) أنه يجب أن يعاد جزء واحد كبدا وقلبا ويدا ورجلا فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يغتذي بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكذا سائر الأعضاء فنفرض أجزاء معينة وقد كانت مادة لجملة من الأعضاء فإلى أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى قد تتربت وزرع فيها وغرس وصارت حبا وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولناها فعادت أبدانا لنا فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنا لأناس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان متناهية فلا تفي المواد التي كانت

الثانى لهم) هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز اذ لا اثنينية بدون التمايز ومابه التمايز غير مابه الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالتعين فتتركب خصوصية كل منهما من التعين والماهية وهو محال والا لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التى هى غيره قيل يجوز أن تكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب (وأجيب) بانه لو كان التعين عارضا يكون معللا اما بالماهية أو بلازمها أو بأمر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب وهو ينافى التعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالماهية أو بلازمها يكون نوعها منحصرا فى شخص والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافى لوجوب الوجود وهذا بالحقيقة اتمام للمسلك الثانى بالاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان أريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما وان أريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئى يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شئ بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصورا مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يناقش فى كون الاحتياج فى التعين الى أمر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو مالا يحتاج فى وجوده الى غيره والاحتياج فى التعين لا ينافى ذلك ويجاب بان الوجود لا يعرض الا للمعين من حيث هو معين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد فلو علل ذلك التعين الزائد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروض الوجود الا للمعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعين لجواز أن يكون كل من التعين والوجود عارضا للامر من غير احتياج أحدهما الى الآخر (لانا نقول) التعين لابد وان يدخل فى معروض الوجود والا لم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين ضرورة احتياج

مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم (وأما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن انسان من أى مادة كانت وأى تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهى متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفى بها (والثانى) ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى ترابا بل لابد وان تمتزج العناصر امتزاجا يضاهى امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادى الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب التناسخ فان رجع الى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع فى قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح المؤمنين فى حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وبعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن أى بدن كان من مادة البدن الاول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عودا لتلك النفس فانه قد تعذر عليها ان تحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت اليها آلة مثل الاولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وان سلم انها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله فى مسئلة حدوث العالم (وأما احالتكم الثانية) بان هذا تناسخ فلا مشاحة فى الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ فى هذا العالم فاما البعث فلا ننكره سمى تناسخا أو لم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادى رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد أبطلنا ذلك فى مسئلة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم

العارض الى ماهو متميز فى معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى أمر منفصل احتياج الوجود اليه (والجواب عن المسلك الثانى) انه ان أريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج قطعا فكيف كان نفس حقيقة الواجب وان أريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لجواز أن يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواجبة فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضرورى لكونه مفهوما اعتباريا قطعا والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن أن يقال فى بيان وجه الغلط فيه أن قوله لو كان عارضا لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتبارى لا موجود خارجى فلا حاجة له الى علة (فان قلت) المفهومات الاعتبارية وان لم تحتج الى علة لثبوتها فى نفسها لكنها تحتاج اليها لثبوتها لمحالها ويتم الكلام به (قلت) ذاته وجوب خاص يقتضى بنفسه اتصافه بعارضه الذى هو الوجوب المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجوب الذى هو نفسه على اتصافه بالوجوب الذى هو عارضه فلا تقدم للشئ على نفسه كما أن ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق الذى هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم أن محصول المسلك الاول اما قياس استثنائى وضع فيه عين المقدم لينتج عين التالى هكذا كما كان الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد ممتنعا لكن المقدم حق فالتالى مثله أو اقترانى هكذا الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعدد أفرادها فالواجب يمتنع تعدد أفراده وهذا يدل على أن التعين زائد على ماهية الواجب تقتضيه ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثانى من أنه لا تزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثانى وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق حينئذ احدى مقدمتى القياس وضع المقدم أو الصغرى (وجوابه) أن التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا تصدق احدى مقدمتى الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو أنه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائدا عليه فلابد وأن يكون معللا اما بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

مذهبكم أيضا ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم لم تتعلق بالامزجة المستعدة فى الارحام قبل البعث والنشور بل فى عالمنا هذا فيقال لعل الانفس المفارقة تستدعى نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا فى ذلك الوقت ولا بعد فى ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التى لم تستفد كمالا بتدبير البدن مدة والله تعالى أعلم بتلك الشروط وبأسبابها وبأوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به (المسلك الثانى) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يتعمم به الانسان الا بتحليل أجزاء الحديد الى بسائط العناصر بأسباب تستولى على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر وتدار فى أطوار الخلقة الى ان يكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذى هو النسج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة فى هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها فى أزمان متقاربة لا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاخلاط والاجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاخلاط ولا تكون الاخلاط الاربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات ما لم تكن العناصر الاربعة جميعا ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها فاذن لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان لترد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) أسباب كثيرة أفينقلب التراب انسانا بان يقال له كن فيكون أو بان تمهد أسباب انقلابه فى هذه الادوار وأسبابه هو القاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الانسان فى رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول اذ التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا دون التردد فى هذه الاطوار محال وتردده فى هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا (والاعتراض) انا نسلم ان الترقى فى هذه الاطوار لابد منه حتى يصير بدن الانسان كما ان لابد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقى حديدا لما كان ثوبا بل لابد وان يصير قطنا مغزولا ثم منسوجا ولكن ذلك فى لحظة أو فى مدة ممكن ولم يبين لنا ان البعث يكون فى أوحى ما يقدر ان يكون جمع العظام وانشاء

لأن الماهية المقتضية لتعينها الابد وان يكون نوعها منحصرا في شخص والا لزم تخلف مقتضى الطبيعة عنها أو بأمر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين الى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (المسلك الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها فلا يخلو اما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أولا فان كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فانضمام أحدهما الى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب نفس الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين أن يكون ٨٨ أمرا خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شيء منهما واجبا هذا خلف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما بكون أحدهما علة للآخر أو بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان بكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان بكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا والا أي وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة ثالثة وان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها لما تقدم وأيضا يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا وان كان أمرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في مفتقرا ما أحدهما الى أمر منفصل وهو باطل (وجوابه) أنا لا نسلم انه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا مخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحققت ذلك فيما سلف وقد يجاب عن هذا المسلك بان التركب من التشخص والماهية تركب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتشخص من الاجزاء العقلية للشخص لا من الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام

الجسم وانمائه في زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر في أنا نترقى في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة الاولى من الطبيعيات عند الكلام على اجراء العادات وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن نقول ذلك يكون باسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود الا لما شاهده كما ينكر طائفة السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق باسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس وجذبه الحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهد في الجذب حتى اذا شاهده تعجب منه وعلم انه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة للبعث والنشور اذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا ينفعهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة القذرة المتشابهة الاجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية الى أعضاء مختلفة لحمية وعظمية وعصبية وغضروفية وعروقية وشحمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع تجاورهما ولم جرا الى البدائع التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار الملحدة حيث قالوا أئذا كنا عظاما نخرة الآية فليس يتفكر المنكر للبعث انه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد أن يكون في احياء الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فأي بعد في أن يكون في الاسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار مستند الا الاستبعاد المجرد (فان قيل) الفعل الالهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي أوهمتم امكانها ان كانت فينبغي ان تطرد أيضا وتتكرر الى غير نهاية وان يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرر والدور فلا يبعد ان يختلف منهاج الامور في كل ألف ألف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما أبدا على سنن واحد فان سنة الله لا تبديل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان

الغزالى) المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب
الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود
معلولا وقد اقتضت علته له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا أن نوع
الانسان مقول على زيد وعمرو وليس زيد انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعلته انسانا وقد جعلت أيضا عمرا انسانا
فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب
الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وأن
يكون واحدا هذه عبارته من غير تغيير وأجاب عنه بان الوجوب أمر سلبي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة
فالترديد بان علته اما الذات أو غيره ترديد فاسد بحسب الوضع بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات ايضا لا عما يرجع الى
السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي
أن يعقل سواد ليس بلون (وأقول) ان أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان
مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره فظاهر
البطلان وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لاصولهم وقواعدهم ولا يصح نسبته اليهم

منتظما انتظاما يجمع الاول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوزتم
استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل
التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم
على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية
بالكلية تتبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى ثلاثة أقسام قسم قبل
خلق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو
المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة
مختلفة بحسب اختلاف الاحوال أما المشيئة الازلية فانها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لان الفعل
مضاهٍ للمشيئة والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض
قولنا ان الله تعالى قادر على كل شئ فانا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور
الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما انا
نقول ان فلانا قادر على أن يحز رقبة نفسه ويبقر بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل

فانا القول بان واجب
الوجود اذا كان وجوبه
لذاته لا يتصور أن يكون
لغيره قول بان الطبيعتين
المختلفتين لا تشتركان في
لازم واحد ولم نر أحدا
خالف في بطلانه بل الكل
متفقون على ان الامكان
أمر واحد تقتضيه طبائع
الماهية المختلفة بذواتها
من غير اشتراك في أمر
ذاتي كالجوهر والعرض
مثلا (لا يقال) الوجوب

عندهم أمر واحد شخصي فلو كان ثابتا للواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره
فثبتت الوحدانية بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا أن لا يقتضي غيرها ذلك النوع وما ذكر من
الاتفاق على اشتراك الطبائع المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي (لانا نقول) لو ثبت كون الوجوب واحدا
شخصيا لكفى في المطلوب سواء كان نفس الماهية أو وصفا لها لامتناع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين
معا فلا حاجة حينئذ الى أن يقال انه لذاته أو لعلة غيره وان أراد أن نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما أن يكون وجوب
وجود أحد الفردين الذاتي وجوب الوجود على معنى أن يكون نوع وجوب الوجود اقتضى أن يكون خصوصية ذلك الفرد فلا
يتصور أن يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخلف مقتضى الذات عنها أو لغيره وجوب الوجود بان لا تقتضي طبيعة
وجوب الوجود ان تكون خصوصية ذلك المعين كما أن الطبيعة الانسانية لا تقتضي أن تكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد
واجب الوجود معللا بأمر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا محصل ما ذكره
الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لجاز أن يكون المقتضي له هو ذات ذلك
المعين فلا يلزم كون ذات المعين معلولا للغير فجوابه الظاهر أن يقال لا نسلم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض
من عوارضها فيجوز أن تكون ذوات متخالفة يقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من
ان الوجوب أمر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله أمرا سلبيا وان منعه فذلك يكفي في

الجواب لان الوجوب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الفرد معللا بالوجوب أن يكون ذلك الفرد ممكنا لجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على أن الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة لعدميتها لكنها محتاجة اليها في الثبوت للموصوفات فلا يكون الترديد فاسدا في الموضع وقوله بل هذا الترديد لا يجرى في بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة الثبوت للموصوف اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من أنه لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلة فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلونيته معللة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين أمور مختلفة الحقائق وان جعل ذاتيا للسواد فلونية السواد معللة بفصله فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوعا ويجعله ثابتا له فان تحصيل الجنس نوعا وجعل الجنس ثابتا للنوع أمران متلازمان سببهما فصل ذلك النوع ولا يلزم أن يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك انما يكون اذا علل لونية السواد بعلة خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون السواد لونا في ذاته وذلك محال أما اذا كانت العلة داخلة فبانتفائها ينتفي ذات السواد ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم أن لا يكون السواد لونا أو نقول ثبوت الجزء للكل مطلقا معلل بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من أن ثبوت الذاتي للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور أن يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير أن يكون هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شيء لشيء مما يمكن أن يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب وأما ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلل أصلا اذ لا ثبوت ههنا الا بحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت أيضا اعتباريا وفي تقريره للمسلك الثاني أيضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه فيرتفع التعدد والاثنينية أو مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه أو مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك أو ما به الامتياز فيلزم تركب الواجب وأنت تعلم أن مجرد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب لجواز أن يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بماهيتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا أن يراد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء أو بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما سيأتي لكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم أن الفلاسفة ذهبوا الى أن المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية أعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بأن يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بأن يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات وأما كثرة أسمائه فباعتبار كثرة السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له

ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فان الدليل الذي دلنا على ان مشيئته أزلية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون اختلافه أيضا على انتظام واتساق التكرر والعود وأما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد أبطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهو أن يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبنى على مسئلتين (احداهما) حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم (والثانية) خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب أو احداث أسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

(خاتمة)

﴿خاتمة الكتاب﴾

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم (قلنا) تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل (احداها) مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لايحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص (والثالثة) في انكار بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لاتلائم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ماذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الصريح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فاما ماعدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع مانقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع ومايصح منه ومالايصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسيج وحده أبي حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله مأواه وأغدق بغمائم الرحمة ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

أول فهو اضافة الى موجودات بعده واذا قيل له قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى أن وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه لاعلة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام الغزالي ان بعض ماذكر من هذه الدعاوي يجوز اعتقاده لكن لايثبت على أصولهم فتبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لايجوز اعتقاده وتبين فساده ونرسم كل واحدة منها في مسئلة على حيالها ونحن نقتفي أثر الامام في ايراد كل منها على حيالها الا انا نقدم مسئلة امتناع كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لابتناء مسئلة نفي الصفات عليها ونبين ماهو الحق فيها بعون الله تعالى وتأييده ان شاء الله تعالى

فهرست كتاب التهافت للامام الغزالي

صحيفة

﴿ تمت ﴾

﴿فهرست ما بهامش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة لخوجه زاده﴾

﴿تمت﴾